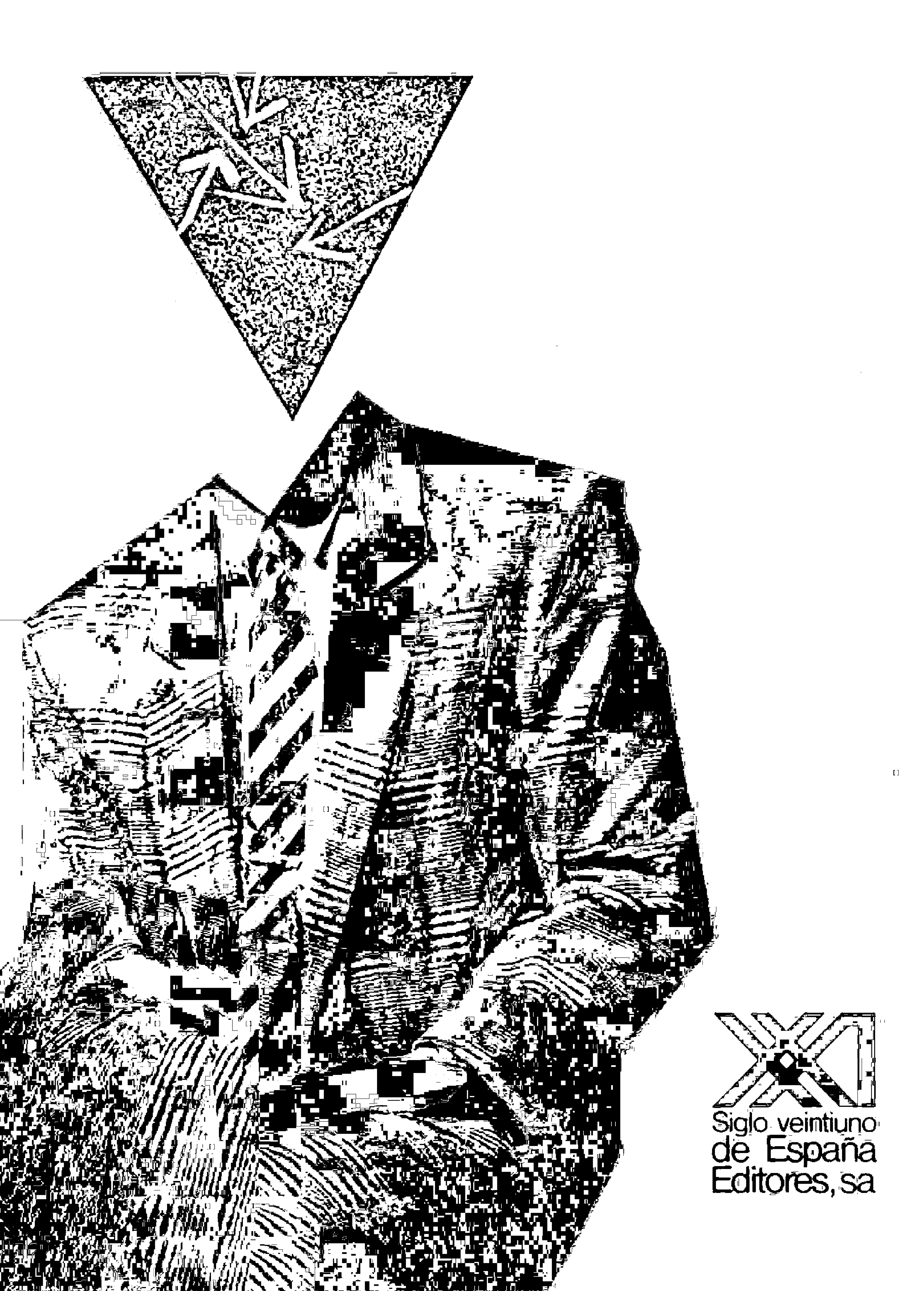
Göran Therborn

La ideología del poder y el poder de la ideología



ganz1912

INDICE

THERBORN, GÖRAN - *La Ideología del Poder y el Poder de la Ideología*; Siglo XXI Editores España; Madrid; 1998.

dadas de forma explícita, y no (como han tendido a hacer los marxistas contemporáneos) soslayadas con un silencio vergonzante, o simplemente repetidas, interpretadas y reinterpretadas en una serie interminable de exégesis marxológicas. Lo que aquí se pretende es una nueva formulación de una teoría de la determinación material y de las ideologías de clase.

Creo, por último, que el tratamiento habitual de la ideología en la teoría y el análisis *políticos* es insatisfactorio. Por ello examinaré concepciones tales como la dicotomía fuerza/consentimiento, la legitimidad, el consenso y la conciencia de clase revolucionaria, en cuanto condiciones previas y factores esenciales del cambio revolucionario, sometiéndolas a un análisis crítico en el contexto de las principales tesis aquí expuestas.

Estas preocupaciones críticas, por supuesto, no son exclusivas de este ensayo, que parte de otras contribuciones previas que abrieron nuevos caminos. Espero —ésa es mi intención— que conecte con las investigaciones, reflexiones y debates actuales, algunos de los cuales son divergentes, otros paralelos, y otros convergentes.

Antes de someter el texto al juicio del lector, un autor debe dar las gracias a todos los que le han ayudado. En este caso son muchos y mi deuda de gratitud es muy grande. He sacado un enorme provecho del gran número de críticas detalladas y constructivas realizadas por Perry Anderson, Francis Mulhern, Gunnar Olofsson y Erik Olin Wright. También he recibido valiosos comentarios de Anthony Barnett, Robin Blackburn y Terry Freiberg, de los miembros de mi seminario sobre ideología en la Escuela de Verano de la Universidad de Boston (1978), y de los participantes en el interesantísimo taller sobre «La autoridad en las sociedades industriales», organizado en Bruselas por el European Consortium for Political Research y la Canadian Political Science Association en abril de 1979. Kjel Törnblom me ha prestado una valiosa ayuda bibliográfica. Patrick Camiller se ha esmerado por hacer mi inglés imprimible. Muchas gracias a todos.

GÖRAN THERBORN

Goteburgo, abril de 1980.

INTRODUCCION: DEMARCACIONES Y DESVIACIONES

La principal preocupación de este ensayo es la función de la ideología en la organización, el mantenimiento y la transformación del poder en la sociedad. Desde el punto de vista de un análisis de clase de la dominación social, esto comprende cuestiones relacionadas con el papel desempeñado por la ideología en la dominación y la lucha de clase. Mis objetivos son básicamente de tipo teórico: desarrollar una serie de conceptos analíticos y de proposiciones explicativas acerca de la función de la ideología en las relaciones de poder y el cambio social. De alguna manera, lo que aquí se presenta es una continuación de *What does the ruling class do when it rules?* [1], obra que también se ocupaba de la organización, la reproducción y la transformación del poder, pero cuyo centro de atención era el Estado.

Estas preocupaciones e intenciones delimitan por sí mismas en alguna medida mi consideración del tema casi inagotable de la «ideología». Mas todavía son muchos los accesos posibles a dicho campo y los recorridos que pueden hacerse a través de él. Con el fin de ofrecer al lector la oportunidad de evaluar el aquí elegido, se precisan al principio una serie de razonamientos de base. Se necesitan, sobre todo, algunas definiciones rudimentarias pero justificadas de los temas a tratar; además, el presente texto deberá ser situado de forma explícita en la conjunción entre teoría e investigación en relación con cuyos problemas y cuestiones ha sido escrito.

El término «ideología» será utilizado en un sentido muy amplio. No supondrá de antemano un contenido particular (falsedad, conocimiento erróneo, carácter imaginario por contraposición al real), ni asumirá necesariamente un grado de elaboración y coherencia. Más bien, hará referencia a ese aspecto de la condición humana bajo el

[1] *What does the ruling class do when it rules?*, Londres, 1978 [*¿Cómo domina la clase dominante?*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que cada uno de ellos comprende en diverso grado. La ideología es el medio a través del cual operan esta conciencia y esta significatividad. La conciencia de cada nuevo ser humano se forma a través de procesos psicodinámicos en su mayor parte inconscientes, y funciona mediante un orden simbólico de códigos de lenguaje. La ideología, en cambio, no es reducible a una u otra cosa.

Así, la concepción de ideología aquí empleada incluye deliberadamente tanto las nociones y la «experiencia» cotidianas como las elaboradas doctrinas intelectuales, tanto la «conciencia» de los actores sociales como los sistemas de pensamiento y los discursos institucionalizados de una sociedad dada. Pero estudiar todo esto como ideología significa considerarlo desde una perspectiva particular: no como cuerpos de pensamiento o estructuras de discurso *per se*, sino como manifestaciones del particular ser-en-el-mundo de unos actores conscientes, de unos sujetos humanos. En otras palabras, concebir un texto de unas palabras como ideología equivale a considerar la manera en que interviene en la formación y transformación de la subjetividad humana.

Desde esta perspectiva puede trazarse una distinción entre ideología, por un lado, y ciencia, arte, filosofía y derecho, por otro. Esta distinción está relacionada primordialmente con las diferentes dimensiones del análisis, y sólo de forma secundaria con su contenido intrínseco. No toda ideología es o puede funcionar como ciencia, arte, filosofía o derecho; pero estos últimos surgen de configuraciones ideológicas y sí podrían funcionar como ideologías. Al igual que el resto de las actividades humanas, las prácticas científicas, estéticas, filosóficas y legales están siempre rodeadas de ideología; pero su surgimiento como prácticas específicas, institucionalizadas en una división histórica del trabajo, conlleva también una «ruptura» con las ideologías circundantes mediante la producción de discursos específicos orientados a una producción de consecuencias especiales, independientes de las convicciones y la experiencia cotidianas.

En el caso de la ciencia, esta ruptura significó el descubrimiento y la producción de unos modelos de determinación y la investigación sistemática de su funcionamiento [2]. Sin embargo, el hecho de que la ciencia se constituya como un discurso particular no quiere decir que

[2] Véase mi *Science, class and society*, Londres, 1976, pp. 66 ss. [*Ciencia, clase y sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 62 ss.].

su práctica permanezca o vaya a permanecer inmune a la subjetividad de quienes la practican, ni que sea incapaz de afectar a la subjetividad de los miembros de la sociedad, esto es, de funcionar como ideología. Las obras de Adam Smith, Marx y Darwin, por ejemplo, son obras científicas y pueden ser estudiadas, evaluadas, desarrolladas, atacadas o defendidas en cuanto tales. Pero también han funcionado como ideologías, como «liberalismo económico», «socialismo científico» y «darwinismo social», y pueden también ser estudiadas, evaluadas, desarrolladas o criticadas en este sentido, en términos de su difusión, eficacia e implicaciones.

Este ensayo no es una tentativa de exégesis marxológica, pero, en la medida en que mi trabajo se realiza sobre la base del materialismo histórico, se exige una breve clarificación de la relación que existe entre mi concepción de la ideología y la de Marx. En la obra de éste podemos distinguir al menos dos concepciones distintas de la ideología o de lo ideológico. Una de ellas es básicamente la misma que la adoptada aquí. En ella se considera la ideología como el medio a través del cual los hombres hacen su historia en cuanto actores conscientes. En este sentido la ideología se refiere a las «formas en las que los hombres se hacen conscientes de este conflicto [entre las fuerzas y las relaciones de producción] y luchan por resolverlo». Dentro de esta perspectiva hay dos temas básicos. Uno se refiere a cómo pueden explicarse determinadas ideologías, y abarca todos los problemas de la determinación material. El otro tiene que ver con la lucha entre las diferentes ideologías de clase y su relación con las ideologías no de clase. El primero de ellos es tratado por Marx y Engels en breves enunciados teóricos, mientras que el segundo lo es sobre todo en cartas de contenido político dirigidas al movimiento obrero[3]. Esta línea y estos temas han sido los que he seguido en el presente ensayo.

Dicha consideración de la ideología, sin embargo, aparece vinculada en la obra de Marx y Engels a otra que la domina. En este otro

---

[3] Un enunciado teórico clave es el del prefacio de Marx a su *Contribución a la crítica de la economía política;* otro es el pasaje de *El dieciocho de Brumario* citado más adelante (nota 5). De entre las cartas de Marx y Engels que se ocupan de la lucha ideológica en favor de un partido proletario y propia de éste, véase, por ejemplo, la carta circular a Bebel, Liebknecht y otros de septiembre de 1879, en Marx y Engels, *Selected correspondence,* Moscú, 1965, pp. 321-27, especialmente 326-27 [Marx y Engels, *Obras escogidas,* 2 vols., II, Madrid, Akal, 1975, pp. 510-17].

sentido «ideología» se refiere a un acercamiento y a un conocimiento falsos e idealistas de la conciencia y de las motivaciones de la acción humana. «La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una consciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico [...] Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento» [4]. Aquí la oposición no se establece entre ideología proletaria e ideología burguesa, sino entre ciencia e ideología en cuanto tales, entre conciencia verdadera y falsa.

Esta última concepción de la ideología ha sido la que se ha hecho dominante en la tradición marxista. Todavía resuena en Althusser. Me distancio de ella en este ensayo porque ha sido asociada a una interpretación de la motivación humana que considero insostenible. Esta interpretación mantenía unidas las dos concepciones de la ideología que aparecen en las obras de Marx y Engels. En lo fundamental, tendían a considerar la «superestructura» de las formas de la conciencia como epifenómenos. El comportamiento humano estaba determinado por el «interés», por los intereses de clase. Las formas de la conciencia podían corresponder a dichos «intereses» —conciencia «verdadera»— o no, en cuyo caso constituían ilusiones y, como tales, eran inefectivas (al menos a largo plazo). Un ejemplo de esta alternativa es el tratamiento que hace Marx de las ideologías burguesa [5] y proletaria; esta última como firme creencia en el desarro-

---

[4] Engels a Mehring, 14 de julio de 1893, *Selected correspondence*, p. 459 [*Obras escogidas*, II, pp. 530-31].

[5] *Cf.* la visión de conjunto presentada en Carol Johnson, «The problem of reformism and Marx's theory of fetishism», *New Left Review*, 119, enero-febrero de 1980. En *El dieciocho de Brumario* Marx realizó una importante exposición teórica de la ideología y la aplicó a las facciones monárquicas rivales de la burguesía: «Sobre las diversas formas de propiedad, sobre condiciones sociales de existencia, se levanta toda una sobrestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversas y plasmadas de un modo peculiar. La clase entera las crea y las plasma sobre la base de sus concepciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado, que las recibe por tradición y educación, podrá creer que son los motivos determinantes y el punto de partida de su conducta. Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esfuerce por convencerse a sí misma y por convencer a otras de que lo que las separa es la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus encontrados

llo por parte de la clase obrera de una conciencia verdadera de sus intereses de clase, a pesar de las apariencias distorsionadoras de las relaciones de producción capitalistas, de la «cosificación», del «fetichismo de la mercancía» y de la «forma salario» de la explotación.

Esta noción de la motivación por interés supone que las concepciones normativas de lo bueno y lo malo, así como las concepciones de lo posible y lo imposible, están dadas en la realidad de la existencia y sólo son accesibles mediante el conocimiento verdadero de ésta [6]. En mi opinión, se trata de suposiciones injustificadas e insostenibles. Dentro del marxismo representan un residuo utilitarista que debería ser rechazado de forma explícita y definitiva, de una vez por todas.

La amplia definición de ideología adoptada en este ensayo se desvía de la marxista tradicional al no estar restringida a formas de ilusión o de conocimiento erróneo; y también de la liberal tradicional, la cual no acepto porque pienso que debemos rechazar su supuesto, esto es, que las formas de conciencia y de significado que no se establecen en unas doctrinas más o menos coherentes, o bien carecen de importancia para la organización y la lucha en torno al poder, o bien son evidentes por sí mismas, «de sentido común» pragmático (como en la célebre tesis del «fin de las ideologías»).

---

intereses lo que impedía que las dinastías se uniesen. Y así es como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en los hechos históricos hay que distinguir todavía más entre las frases y las pretensiones de los partidos y su naturaleza real y sus intereses reales, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son. Orleanistas y legitimistas se encontraron en la república los unos con los otros y con idénticas pretensiones. Si cada parte quería imponer frente a la otra la *restauración de su propia dinastía,* esto sólo significaba una cosa: que cada uno de los *dos grandes intereses* en que se divide la *burguesía* —la propiedad del suelo y el capital— aspiraba a restaurar su propia supremacía y la subordinación del otro.» Karl Marx, *Surveys from exile,* Londres, 1977 [*El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte,* Barcelona, Ariel, 2.ª ed., 1971, pp. 52-53].

La principal conclusión de Marx, por supuesto, puede mantenerse sin la problemática epistemológica de los «intereses» y las «ilusiones», mostrando la vinculación histórica de las dos dinastías rivales con diferentes fracciones de clase.

[6] En el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx afirmó que «la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización» [Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1, 18.ª ed., 1985, p. 77].

Por último, debería tenerse en cuenta que, a pesar de su amplitud, esta definición de ideología conserva una dimensión analítica específica que la distingue de las estructuras o procesos políticos, de las relaciones económicas o de las fuerzas de producción. En este sentido, difiere de la amplia noción de «cultura» utilizada en muchos de los escritos ingleses sobre la cultura de clase obrera [7], y de la no menos amplia definición de ideología elaborada por François Châtelet, que cubre prácticamente todo lo existente entre la «larga duración» de las estructuras lingüísticas y la «corta duración» de los acontecimientos, por ejemplo las «estructuras de parentesco, las técnicas de supervivencia (y desarrollo)» y «la organización del poder» [8]. Estas definiciones generales tienden o bien a ocultar el hecho de que lo que se está utilizando realmente es una definición mucho más restringida, o bien, en caso de ser tomadas en serio, a mezclarlo todo.

Raymond Williams, cuya gran obra sobre la cultura no puede ser ignorada por ningún estudioso de la ideología, ha criticado acertadamente la idea de que la «base» y la «superestructura» son «entidades concretas separables» [9]. Sin embargo, ha insistido menos y de forma no tan clara en el punto igualmente importante de que «procesos verdaderos e indisolubles» pueden tener a la hora de su funcionamiento real dimensiones diversas, distinguibles analíticamente, y de que su percepción correcta puede requerir de hecho estas claras distinciones analíticas. Dejando a un lado el hecho de que la «cultura» funcione como una importante figura del discurso cuyo estudio es en sí mismo fascinante (como lo es en *Culture and society*, de Williams), el concepto de cultura puede resultar útil al lado de una amplia definición de la ideología. Puede emplearse, por ejemplo, como abreviatura del conjunto de actividades cotidianas e ideologías de un grupo o clase determinados, o como un concepto más general y amplio que englobe la ideología, la ciencia, el arte y, posiblemente, otras

---

[7] Véase la interesante visión de conjunto ofrecida en J. Clarke, C. Critcher, R. Johnson comps., *Working class culture*, Londres, 1979.

[8] F. Châtelet, comp., *Histoire des idéologies*, 3 vols., París, 1978; vol. I, pp. 10-11 [*Historia de las ideologías*, 3 vols., Madrid, Zero, 1978]. En realidad, esta voluminosa obra es una historia de las ideas bastante tradicional, casi enciclopédica.

[9] La cita procede de Williams, *Marxism and literature*, Oxford, 1977, pp. 81-82 [*Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980, p. 100]. *Cf.* Anthony Barnett, «Raymond Williams and Marxism: a rejoinder to Terry Eagleton», *New Left Review*, 99, 1976.

prácticas estudiadas desde el punto de vista de su producción de significado.

No obstante, el concepto de ideología no depende de un concepto de cultura, en contra de lo que recientemente ha mantenido Richard Johnson. Este defiende que «las ideologías nunca se dirigen ["interpelan"] a un sujeto "desnudo"», y que «las ideologías trabajan siempre en un terreno: *la cultura*». La redundancia teórica del concepto se hace evidente al sustituir la frase «las ideologías siempre trabajan sobre un terreno» por una de las dos definiciones de «cultura» ofrecidas por Johnson: dicho terreno es «el complejo de ideologías realmente adoptado como preferencias morales o principios de vida» [10]. Althusser dijo algo parecido hace diez años: «Los individuos son ya-desde siempre interpelados por la ideología en cuanto sujetos» [11].

Las *clases* son definidas aquí en términos estrictamente económicos, haciendo referencia a los «portadores» o «agentes» de determinadas relaciones de producción. Esto es coherente con la tradición marxista clásica pero difiere del uso de Nicos Poulantzas, que insiste en que las clases deben ser definidas tanto a «nivel» político e ideológico como económico. Sin embargo, la *definición* de las clases en términos ideológicos excluye una de las cuestiones más problemáticas con las que debe enfrentarse una teoría materialista de la ideología: ¿cómo se relacionan las ideologías con las clases de los agentes económicos?

El término *«poder»* se referirá principalmente en este contexto al poder político en su sentido habitual, a la condensación centralizada de relaciones sociales de poder con que se inviste al Estado. Se trata ante todo de una elección debida a un simple interés analí-

---

[10] R. Johnson, «Three problematics: elements of a theory of working-class culture», en *Working class culture*, p. 234 (se omite el subrayado). En una contribución muy valiosa, ni sectaria ni acríticamente ecuménica, Johnson analiza el marxismo clásico, la preocupación de Hoggart-Thompson-Williams por la cultura de la clase obrera y el «estructuralismo» althusseriano.

[11] L. Althusser, «Ideology and ideological state apparatuses», en *Lenin and philosophy*, Londres, NLB, 1971, p. 164 [«Aparatos ideológicos de Estado», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 3.ª ed., 1975, p. 161]. Johnson confunde tal vez la teoría althusseriana del funcionamiento social de la ideología con una exploración de los procesos psicodinámicos constitutivos de la subjetividad humana, inspirada en la interpretación lacaniana del psicoanálisis y perfectamente legítima en la medida de su alcance.

tico por mi parte. Pero en vista de la boga actual de la «micropolítica» foucaultiana del poder, quizá debiera subrayarse la decisiva significación del Estado para todas las relaciones sociales de poder [12].

Este ensayo se sitúa en una determinada coyuntura teórica: la del discurso marxista sobre la ideología abierto por Althusser con su ensayo «Ideología y aparatos ideológicos de Estado». Aunque su efecto más difundido puede haber sido el poner de moda como etiqueta institucional manejable la noción más bien equívoca de «aparatos ideológicos de Estado», la verdadera importancia del ensayo reside en otras dos cuestiones. En primer lugar, Althusser conceptualizó de forma clara y explícita la función de la ideología en función de la formación de la subjetividad humana, vinculando, así, la teoría marxista de la sociedad con el psicoanálisis y la psicodinámica. En segundo lugar, rompió con la tradición de considerar la ideología como un cuerpo de ideas o de pensamientos y pasó a concebirla como un proceso social de alusiones, o «interpelaciones», inscrito en unas matrices sociales materiales.

Estas contribuciones constituyen el punto de partida del presente ensayo. Si éste comienza *a partir* de ellas, en vez de aplicar sin más la teoría de Althusser a nuevas áreas, es porque en algunos aspectos importantes dichas contribuciones se encuentran confinadas todavía dentro de unos límites de los que una teoría avanzada de la ideología tiene que escapar. La obra de Althusser sobre la ideología ha dado pie a una viva discusión en la que se han planteado o se han introducido implícitamente diversas cuestiones. Los conceptos y proposiciones que se exponen a continuación son mi contribución personal, pero no hay espacio aquí para comentar con detalle la discusión que se ha venido manteniendo hasta la fecha u otras obras recientes sobre el tema [13].

---

12 Véase la crítica de Poulantzas a Foucault en su *State, power, socialism*, Londres, NLB, 1978 [*Estado, poder, socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979], obra que, tanto por su estilo como por sus preocupaciones, está al mismo tiempo obviamente inspirada en los escritos de Foucault.

13 Entre las contribuciones más importantes figuran, por orden alfabético, las de A. Badiou y P. Balmès, *De l'idéologie*, París, 1976; Center for Contemporary Cultural Studies, *On ideology*, Londres, 1978; R. Coward y J. Ellis, *Language and materialism*, Londres, 1977; E. de Ipola, «Crítica a la teoría de Althusser sobre la ideología», *Cuadernos de CISCO*, n.° 4, s. f.; P. Hirst, *On law and ideology*, Londres, 1979; R. Johnson, ob. cit.; G. Labica, «De l'égalité. Propositions pour une enquête sur les idéologies dans le mode de production capitaliste», *Dialectiques*, n.° 1-2, 6, 1974; E. Laclau, *Politics and*

En mi opinión hay dos errores fundamentales en la concepción althusseriana de la ideología. Nos encontramos primeramente con el problema de lo que llamaremos modo de interpelación ideológica, es decir, lo que las ideologías dicen a los sujetos a los que se dirigen y constituyen. Dentro de la perspectiva althusseriana, la ideología representa una «distorsión imaginaria de las relaciones reales» de los individuos con las relaciones de producción y con las que derivan de éstas. Esta definición está conectada a dos tesis que considero insostenibles: 1) que sólo el conocimiento científico es «verdadero» o «auténtico»; las otras formas de conocimiento (en la experiencia cotidiana, por ejemplo) son distorsiones o formas de conocimiento erróneo; 2) que los seres humanos sólo están motivados (significativamente) como sujetos por lo que conocen, por su conocimiento verdadero o distorsionado. La primera de estas tesis ha sido rechazada en mi definición de ideología. Pero el distanciamiento de ella debe llevar también a una nueva concepción de la matriz material en la que se reproduce la dominación de una determinada ideología: una

---

ideology, Londres, NLB, 1977 [*Política e ideología en la teoría marxista,* México, Siglo XXI, 2.ª ed., 1978]; C. Mouffe, «State ideology and power» (ponencia presentada en el seminario ECPR/CPSA celebrado en Bruselas en 1979); M. Pécheux, *Les vérités de La Palisse,* París, 1975; J. Rancière, *La leçon d'Althusser,* París, 1974. De forma simultánea, y especialmente en Francia, se ha producido una proliferación de otras obras generales sobre la ideología. Véase P. Ansart, *Les idéologies politiques,* París, 1974; *ibid., Idéologies, conflicts, pouvoirs,* París, 1977; J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* París, 1972 [*Crítica de la economía política del signo,* México, Siglo XXI, 1974]; F. Dumont, *Les idéologies,* París, 1974; A. Gouldner, *The dialectic of ideology and technology,* Nueva York, 1978 [*La dialéctica de la ideología y la tecnología,* Madrid, Alianza, 1978]; J. Larrain, *The concept of ideologie,* Londres, 1979; E. Maffesoli, *Logique de la domination,* París, 1976 [*Lógica de la dominación,* Barcelona, Península, 1977]; J. C. Merquior, *The veil and the mask,* Londres, 1979; C. Summer, *Reading ideologies,* Londres, 1979; D. Vidal, *Essai sur l'idéologie,* París, 1971 [*Sobre la ideología,* Barcelona, Laia, 1973].

Toda esta literatura merece una extensa evaluación que no puede ser acometida aquí. Me limitaré tan sólo a dos observaciones: el lector que quiera una visión de conjunto de los diversos tratamientos de la ideología realizados hasta la fecha encontrará una muy buena introducción en la obra de Larrain; la obra que me ha parecido, personalmente, más interesante y original ha sido la de Gouldner. Sin embargo, el presente ensayo se desvía de la obra de Gouldner al poner entre paréntesis la dimensión lingüística de las ideologías y adoptar una definición más amplia. Gouldner considera las ideologías como «sistemas simbólicos que sirven para justificar y movilizar proyectos públicos de reconstrucción social» (pp. 54-55), definición que se queda corta para lo que a mí me preocupa.

concepción que deje espacio para la (re)producción del aprendizaje y la experiencia no científicos. El distanciamiento de la segunda tesis exige el desarrollo de una concepción de los diferentes modos de interpelación ideológica que intervienen en la constitución de los sujetos motivados.

En segundo lugar, nos encontramos con la cuestión de la relación entre clase e ideología, no planteada por Althusser de una forma explícita y mucho menos resuelta. Lo que sí hizo fue postular que los «aparatos ideológicos del Estado» son tanto un soporte como un escenario de la lucha de clases, y que la ideología de la clase dominante se realiza a través de esa lucha que se da en ellos. Pero esto es demasiado y, al mismo tiempo, demasiado poco. Demasiado porque considera obvias las nociones de ideología de clase (Althusser se refiere principalmente a la ideología de la clase dominante) y de dominación ideológica de la clase dominante. Demasiado poco porque ni defiende ni supera la clásica problemática marxista, centrada en la determinación de clase, material, de las ideologías.

En el razonamiento de Althusser existe un vacío que, no por necesidad lógica pero sí como posibilidad contingente, parece estar determinado por la problemática esencial del texto: los mecanismos de reproducción de un determinado modo de producción. Por un lado, Althusser habla de las relaciones de explotación de clase, que tienen que ser reproducidas, y de la lucha de clases, a través de cuyos mecanismos se afirma la reproducción. Por otro, trata de los individuos, de la formación de su subjetividad y de su sumisión al orden social dado. Omite, sin embargo, la cuestión de cómo las clases se constituyen en fuerzas que luchan, que se resisten a la explotación o toman parte activa en ella.

Al trazar una línea de demarcación con respecto a los conceptos de estratificación de clase, los marxistas contemporáneos —y especialmente los de la tradición althusseriana— han hecho gran hincapié en la idea de que «las clases sólo existen en conexión con la lucha de clases». Pero esto es simplemente una definición que no responde a la pregunta ¿cómo se constituyen las clases en fuerzas humanas en lucha? Debería estar claro, aunque para muchos escritores no parece estarlo [14], que la «lucha» no se desprende lógicamente del con-

[14] Un ejemplo reciente lo constituye Laclau, que escribe: «El plusvalor constituye *a la vez* la relación entre capitalistas y obreros y el antagonismo entre ambos; o, mejor dicho, constituye a dicha relación como una relación antagónica» (*Politics and ideology*, p. 104 [pp. 117-18]; subrayado en el original).

cepto de relaciones de producción, de la definición de las clases a partir de su posición como productoras o apropiadoras de plustrabajo. «Explotación» no implica *per se resistencia* a la explotación, resistencia de los explotadores a la resistencia de los explotados o lucha en torno a la explotación *en cuanto* tal. A pesar de las connotaciones peyorativas de la palabra, el concepto de «explotación» en el materialismo histórico se refiere simplemente a la apropiación unilateral de plustrabajo; en otras palabras, al hecho de que una categoría de agentes económicos trabaje más de lo necesario para su reproducción y de que otra se apropie de los frutos de su plustrabajo. En lugar de intentar afrontar el problema de la constitución ideológica de los sujetos de las clases en lucha, muchos marxistas han recurrido a la tosca y utilitaria noción de «interés»: el «interés» de los explotados es resistirse a la explotación y el de los explotadores defenderla. Pero los «intereses» no *explican* nada por sí mismos. «Interés» es un concepto *normativo* que indica el tipo de acción más racional en un juego predefinido, es decir, en una situación en la que han sido definidos con anterioridad el triunfo y la derrota. Lo que hay que explicar, sin embargo, es cómo los miembros de las diferentes clases llegan a definir de una determinada forma el mundo y su situación y posibilidades dentro de él. El intento de afrontar sistemáticamente los problemas de la ideología y las clases requiere también una clarificación de la relación existente entre ideología de clase y subjetividad, así como de otras formas posibles de la subjetividad humana que no sean las de la pertenencia a una clase determinada.

Estas críticas a Althusser equivalen a decir que todo nuevo desarrollo de una teoría de la ideología requiere un cambio o ampliación del objeto a investigar, desde el papel de la ideología en la reproducción de la explotación y el poder hasta la generación, reproducción y transformación de las ideologías. Requiere, por tanto, una ruptura con las persistentes restricciones de la problemática althusseriana de los años 60 y, de forma especial, con la rígida demarcación entre ciencia e ideología. Sobre esta base es posible volver a cuestiones planteadas por Althusser y ofrecer respuestas más adecuadas.

Por último, y con todo el debido respeto a Althusser, un análisis de la ideología y el poder no puede limitarse a los términos en que éste formula la empresa: examinar la reproducción de las relaciones explotadoras de producción y los problemas que ésta plantea. Igualmente pertinentes resultan la problemática gramsciana de las

formaciones histórico-sociales y el interés por la hegemonía [15]. Tenemos también la problemática lukacsiana de la conciencia de clase revolucionaria como clave del cambio social. Y existen, además, importantes aproximaciones no marxistas al problema, como las tesis de Foucault sobre el «orden del discurso» en la sociedad [16]; la problemática weberiana de la «legitimación» —que recientemente se ha extendido al discurso marxista o marxiano, sobre todo en los Estados Unidos y en Alemania Occidental—; y la cuestión del «consenso». Después de trazar los perfiles de una teoría materialista de la ideología, intentaré también pasar revista a estos otros enfoques.

---

[15] Las diferencias existentes entre la problemática de Althusser y la de Gramsci han sido convincentemente expuestas —desde un punto de vista gramsciano— por C. Mouffe, «State, ideology and power».

[16] M. Foucault, *L'ordre du discours,* París, 1971 [*El orden del discurso,* Barcelona, Tusquets, 1975]; *La volonté du savoir,* París, 1976 [*La voluntad de saber,* México, Siglo XXI, 1977]; *Discipline and punish,* Nueva York, 1977 [*Vigilar y castigar,* México, Siglo XXI, 1977].

1. LA FORMACION IDEOLOGICA DE LOS SUJETOS HUMANOS

I. La dialéctica general de la ideología

La función de la ideología en la vida humana consiste básicamente en la constitución y modelación de la forma en que los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes y reflexivos en un mundo estructurado y significativo. La ideología funciona como un discurso que se dirige o —como dice Althusser— interpela a los seres humanos en cuanto sujetos.

Antes de empezar a examinar cómo funciona la ideología en la formación de los sujetos humanos y de las formas de subjetividad, no estará de más una nota que clarifique la relación entre estos procesos y los de formación de la personalidad. La subjetividad de una persona, su actuación como un sujeto particular en un contexto igualmente particular, debe distinguirse de su personalidad o estructura de carácter. La personalidad y la subjetividad tienen cada una su propia especificidad y autonomía, así como efectos recíprocos.

El término «personalidad» o «estructura de carácter» es utilizado aquí para designar vaga y ampliamente los resultados de los procesos psicodinámicos estudiados por el psicoanálisis y las teorías psicológicas rivales. Estos procesos operan sobre un material —las energías y deseos libidinales de los niños presubjetuales— y a través de unos mecanismos en su mayoría inconscientes, que están fuera de la competencia de la ciencia social y la historiografía. La formación de la personalidad coincide más o menos en el tiempo con la primera formación de los seres humanos como sujetos, de la cual las interpelaciones ideológicas constituyen una parte fundamental. Pero la personalidad tiene una temporalidad propia, con unas fases decisivas de desarrollo psíquico y unos efectos duraderos que dependen de cómo hayan sido superadas dichas fases.

Una persona lleva a la práctica, vive su personalidad en cuanto sujeto en diferentes formas de subjetividad que, sin embargo, no llegan a agotarla. Estas formas pueden entrar en tensión o conflicto en ciertas condiciones. Las formas de la subjetividad humana están constituidas por intersecciones de lo psíquico y lo social, y pueden considerarse como los aspectos externos, más conscientes y más socialmente intercambiables de la persona.

Althusser ha presentado el funcionamiento básico de toda ideología como un sistema cuádruple que comprende: «1) la interpelación de los "individuos" en cuanto sujetos; 2) su sometimiento al Sujeto; 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, de los sujetos entre sí y, finalmente, el reconocimiento del sujeto por él mismo; 4) la garantía absoluta de que todo es realmente así, y de que a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y actúen en consecuencia, todo irá bien: amén ("Así sea")» [1].

Althusser ilustra este sistema con una referencia a la ideología religiosa judeo-cristiana, en la que Dios (Yavé) es el Sujeto con S mayúscula. El esquema me parece deficiente en un aspecto decisivo: no deja espacio a una dialéctica de la ideología. Dicha dialéctica, sin embargo, aparece ya indicada por la ambigüedad básica de la palabra «sujeto», tanto en francés como en inglés, como apunta el propio Althusser sin terminar de centrar claramente el tema. El carácter dialéctico de toda ideología, en efecto, puede aparecer indicado por los sentidos opuestos de la palabra «sujeto» en expresiones como «el sujeto [sometido] al poder del rey X (o al orden social Y)» y «los sujetos de la historia». En el primer sentido se refiere a las personas subyugadas a una fuerza u orden determinados; en el segundo, a los hacedores o creadores de algo.

Aunque conservemos la dualidad interpelación-reconocimiento, propondría que reemplazáramos la de «sometimiento-garantía» por *sometimiento-cualificación*. La formación de los seres humanos por parte de cualquier ideología, sea ésta conservadora o revolucionaria, represiva o emancipadora, y se ajuste a los criterios que se ajuste, comprende un proceso simultáneo de sometimiento y de cualificación. La libido amorfa y las múltiples posibilidades del niño están sujetas a un determinado orden que permite o favorece ciertos impulsos y

[1] L. Althusser, «Ideology and ideological state apparatuses», pp. 168 ss. [pp. 167 ss.; traducción corregida]. Se omiten el subrayado y la nota a pie de página del original.

capacidades, al tiempo que prohíbe o desfavorece otros. A la vez, a través de este mismo proceso, nuevos miembros obtienen su cualificación para asumir y realizar (una determinada parte de) el repertorio de papeles dado en la sociedad en la que han nacido, incluido el de posibles agentes del cambio social. Debe tenerse en cuenta también la ambigüedad de las palabras «cualificar» y «cualificación». Los sujetos cualificados por las interpelaciones ideológicas se cualifican también a su vez para «cualificar» a éstas, en el sentido de especificarlas y modificar su ámbito de aplicación.

La reproducción de cualquier organización social, ya sea una sociedad explotadora o un partido revolucionario, implica una correspondencia básica entre sometimiento y cualificación. Los que han sido sometidos a una particular modelación de sus capacidades, a una disciplina concreta, quedan cualificados para determinados papeles y son capaces de llevarlos a cabo. Pero cabe siempre la posibilidad de que surja entre ambos una contradicción. Pueden ser requeridas y suministradas nuevas formas de cualificación, nuevas técnicas que choquen con las formas tradicionales de sometimiento. O, a la inversa, pueden desarrollarse nuevas formas de sometimiento que choquen con el suministro de cualificaciones todavía precisas. Las consecuencias de una contradicción de este tipo son la oposición y la revuelta o el bajo rendimiento y la renuncia.

El doble proceso de sometimiento y cualificación incluye la interpelación por parte de un Sujeto central y el reconocimiento en él, llámesele Dios, Padre, Razón, Clase o algo más difuso. Dicho Sujeto modela el superego de los sujetos y les proporciona ego-ideales. Habida cuenta de la orientación social y política de este ensayo, no trataré todos los aspectos lingüísticos y psicoanalíticos de estos procesos[2]; volveré, en cambio, sobre el funcionamiento social básico del proceso de sometimiento-cualificación. Este comprende *tres modos fundamentales de interpelación ideológica*. Las ideologías someten y cualifican a los sujetos diciéndoles, haciéndoles reconocer y relacionándolos con:

1. *Lo que existe,* y su corolario, lo que no existe; es decir, quiénes somos, qué es el mundo y cómo son la naturaleza, la sociedad, los hombres y las mujeres. Adquirimos de esta forma un sentido de identidad y nos hacemos conscientes de lo que es verdadero y cierto;

---

[2] Coward y Ellis ofrecen una visión de conjunto valiosa y accesible de algunos de estos aspectos.

con ello la visibilidad del mundo queda estructurada mediante la distribución de claros, sombras y oscuridades.

2. *Lo que es bueno,* correcto, justo, hermoso, atractivo, agradable, y todos sus contrarios. De esta forma se estructuran y normalizan nuestros deseos.

3. *Lo que es posible* e imposible; con ello se modelan nuestro sentido de la mutabilidad de nuestro ser-en-el-mundo y las consecuencias del cambio, y se configuran nuestras esperanzas, ambiciones y temores.

Estos modos de interpelación tienen dimensiones temporales y espaciales importantes. Así, las interpelaciones de lo que existe incluyen tanto ideologías de lo que *ha existido* como una consideración cronológica del presente en cuanto parte de una corriente (hacia adelante o hacia detrás), un ciclo o una inmovilidad infinita. «Lo que es posible» puede abarcar desde la infinidad de lo meramente concebible hasta la presencia de la realidad existente. En el caso de las ideologías de lo que es bueno y correcto lo esencial es más bien el espacio que el tiempo. Algo puede ser bueno y justo en todas partes, en alguna parte, aquí, o en otra parte.

Estos tres modos de interpelación constituyen en conjunto la estructura elemental del proceso ideológico de sometimiento-cualificación, pero pueden tener un peso y una importancia distintos en cada discurso o estrategia discursiva. Desde el punto de vista de su funcionamiento en el cambio o en la conservación sociales, los tres modos de interpelación forman una cadena de significación.

Pueden establecerse tres líneas sucesivas de defensa de un orden determinado. En primer lugar, puede mantenerse que ciertos rasgos de dicho orden existen mientras que otros no: por ejemplo, que existen la opulencia, la igualdad y la libertad; pero no la pobreza, la explotación y la opresión. (Los rasgos seleccionados dependen generalmente de las ideologías de lo justo que se hallen al uso.) En segundo lugar, si ya no es válida esta línea de defensa, en caso de que deba admitirse la existencia de rasgos negativos puede afirmarse que lo que existe es, con todo, justo; por ejemplo, porque los pobres y los desposeídos son inadaptados y marginados que se merecen lo que tienen y son los únicos culpables de ello. En tercer lugar, puede que incluso la existencia de la injusticia sea (o tenga que ser) admitida; pero entonces puede afirmarse que no es posible un orden más justo, al menos por el momento. Hay una lógica del cambio que se

corresponde con esta lógica de la conservación. Para comprometerse al cambio de algo uno debe conocer primeramente lo que existe, y después determinar si es bueno que exista. Y antes de decidirse a hacer algo respecto a un mal estado de cosas, uno debe estar convencido primero de que hay alguna posibilidad de cambiarlo realmente. Por supuesto que la sucesión de los acontecimientos resulta decisiva para las estimaciones y concepciones de esta posibilidad.

Estas tres interpelaciones y su recepción tienden a entrelazarse empíricamente, pero el desenmarañamiento de su lógica interna pone al descubierto algunos defectos y omisiones importantes de la aproximación tradicional a las ideologías y al poder. La aproximación liberal al estudio de las ideologías políticas, con su preocupación por el «consenso» y la «legitimación», por lo general se ha concentrado exclusivamente en el segundo modo de interpelación, en las concepciones de la buena sociedad, en la forma de gobierno o de régimen, olvidando la configuración del conocimiento y la ignorancia, de las ambiciones, las esperanzas y los temores. El tradicional interés de los marxistas por la «conciencia de clase» ha tendido a centrarse exclusivamente en los dos primeros aspectos de la formación ideológica, haciendo caso omiso del tercero. Pero, por supuesto, es posible ser un miembro altamente concienciado de una clase explotada sin ver por ello una posibilidad concreta de poner fin a dicha explotación. La formación de los sujetos de la lucha de clases implica, por lo que a los miembros de las clases explotadas respecta, un proceso de sometimiento-cualificación que permita la producción de plustrabajo y el reconocimiento de la existencia de un gobierno de clase, así como del carácter injusto de éste y de la posibilidad de oponerse a él. En cuanto a los miembros de la clase explotadora, la formación de los sujetos de la lucha de clases requiere un proceso de sometimiento-cualificación para ejecutar las tareas de la explotación y un reconocimiento de que esto es lo correcto y de que puede ser defendido.

II. Subjetividad y papel: breve digresión sobre la teoría de los papeles

Dimos comienzo a este capítulo con una observación acerca de la relación existente entre el sujeto y las formas de subjetividad, por un lado, y la personalidad, por otro. Seguiremos con ella detallando

brevemente cómo dichos conceptos se relacionan con el de «papel». Así como la cuestión de la personalidad nos llevó a la frontera de la psicología y del psicoanálisis, el concepto de «papel» nos conduce a la sociología y a la psicología social.

En dichas disciplinas académicas abundan las definiciones de «papel». No obstante, se refieren por lo general al comportamiento que desde un punto de vista normativo se espera de personas que ocupan una determinada posición social [3]. Es un concepto clave en la sociología de Parsons y en mucha de la sociología posterior. El enfoque socio-psicológico del comportamiento personal y de las relaciones interpersonales en función de las definiciones y atribuciones del papel es lo que habitualmente se denomina teoría de los papeles. En algunas de las ocasiones en las que se ha hablado aquí de formas de subjetividad, un sociólogo de esta tendencia o un psicólogo social habría hablado probablemente de papeles. ¿Qué razones existen para la introducción de este nuevo concepto en el presente ensayo?

Hay tres razones de importancia fundamental. En primer lugar, el concepto sociológico de papel se inserta en una particular concepción de la sociedad: una visión idealista y personalista en la que se considera el comportamiento social como definido exclusivamente desde un punto de vista normativo, y las relaciones sociales sólo como relaciones interpersonales. Se pierden, así, el concepto de clase y la materialidad de las relaciones económicas y de la tecnología. Los partidarios de esta teoría hablan de papeles ocupacionales pero no de papeles de clase; y con razón, ya que no hay definición normativa de las clases en la sociedad capitalista, ni del plustrabajo y su extracción. Sólo fuera de la problemática sociológica de la comunidad ideológica podemos hablar de «papeles» de clase, que son definidos por relaciones de producción específicas y funcionan sobre la base de determinadas fuerzas de producción. En segundo lugar, la problemática del «papel» corresponde a determinadas demandas sociales. De ahí que su orientación sea básicamente estática. Por otro lado, la posibilidad de trascender los datos sociales y personales es siempre inherente al doble sentido de la palabra «sujeto». Podemos hablar, por ejemplo, de sujetos de la lucha de clases y sujetos del cambio

---

[3] Sobre la teoría de los papeles, véase B. J. Biddle y E. J. Thomas, comps., *Role theory: concepts and research*, Nueva York, 1966; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Colonia y Opladen, 4.° ed. 1964 [*Homo sociologicus*, Madrid, Akal, 1975]; T. Sarbin-V. Allen, «Role theory», en G. Lindzey y E. Aronson, comps., *Handbook of social psychology*, Reading (Mass.), 1968, vol. I.

social, pero difícilmente podemos hablar de «papeles» en ese mismo contexto. En tercer lugar, la problemática del «papel» es claramente adialéctica. Se centra en las definiciones, aprendizajes y realizaciones de «papel», así como en conflictos externos entre personalidad y expectativas del papel o entre los diferentes papeles posibles del mismo individuo. La problemática del sujeto y las formas de subjetividad, por el contrario, subrayan la unidad intrínseca *y* el posible conflicto de los procesos opuestos de sometimiento y cualificación.

III. El universo ideológico: las dimensiones de la subjetividad humana

Si queremos avanzar hacia un entendimiento firme y sistemático de la relación entre clase e ideología y, más generalmente, de lo que determina la generación y articulación de las ideologías, debemos tratar de realizar un mapa estructural del universo ideológico en su conjunto. A la vista de la enorme variedad de ideologías existente, tanto antiguas como actuales, esto puede parecer un intento absolutamente imposible, condenado a un ignominioso fracaso. No obstante, correremos el riesgo. Es claro que un intento semejante sólo puede llevarse a cabo a un nivel de abstracción muy alto. Pero, en la medida en que podamos demostrar que es exhaustivo, nos permitirá situar el problema de la ideología de clase en un marco global y sistemático.

Hemos definido la función de la ideología refiriéndonos a la constitución de la subjetividad humana, de donde se sigue que indagar la estructura del universo ideológico equivale a buscar las dimensiones de la subjetividad humana. Al nivel más general parece que pueden distinguirse dos dimensiones del ser-en-el-mundo del hombre en cuanto sujeto consciente. Ambas, a su vez, pueden ser ordenadas en torno a dos ejes: uno hace referencia al «ser», el otro a «en-el-mundo». Así, «ser» un sujeto humano es algo *existencial:* ser un individuo sexuado en un momento determinado del ciclo de su vida, relacionado con otros individuos sexuados de diferentes generaciones que se encuentran en un cierto punto del ciclo de sus vidas («existencial» parece más adecuado que «biológico» para designar el primer aspecto del ser, pues lo que nos preocupa es su aspecto significativamente subjetivo). Es también algo *histórico:* ser una persona que

existe sólo en algunas sociedades humanas y en un determinado momento de la historia humana, como un chamán, un recaudador de impuestos, un herrero o un futbolista. Ser «en el mundo» es a la vez *inclusivo* (ser un miembro de un mundo significativo) y *posicional* (ocupar un determinado lugar en el mundo en relación a otros miembros del mismo, tener un género y una edad determinados, una ocupación, una etnia, etc.).

Mi tesis es que estas cuatro dimensiones componen las formas fundamentales de la subjetividad humana, y que el universo de las ideologías queda exhaustivamente estructurado por los cuatro tipos principales de interpelación que constituyen estas cuatro formas de subjetividad. Podemos ilustrar la estructura del universo ideológico mediante el siguiente cuadro:

UNIVERSO DE LAS INTERPELACIONES IDEOLOGICAS

Subjetividades correspondientes a «en-el-mundo»	Subjetividades correspondientes al «ser»	
	Existencial	*Histórica*
Inclusiva	1	2
Posicional	3	4

Los cuatro tipos principales de ideologías se hallan designados provisionalmente por números, pues no parecen hallarse disponibles otras palabras de suficiente generalidad. Lo siguiente, por tanto, será levantar el velo de anonimato que cubre estos números o, lo que es lo mismo, precisar sus sinónimos: lo inclusivo-existencial, lo inclusivo-histórico, lo posicional-existencial y lo posicional-histórico.

1. *Ideologías de tipo inclusivo-existencial.* Este tipo de discurso ideológico proporciona significados relacionados con la pertenencia del mundo, esto es, el significado de la vida, del sufrimiento, de la muerte, del cosmos y del orden natural. Atañe a lo que es la vida, a lo que es bueno y malo en ella, a lo que es posible en la existencia humana y a la posibilidad de una vida tras la muerte del cuerpo. Las formas más comunes de discurso que tratan estas cuestiones son las

mitologías, las religiones y el discurso moral secular. Pueden diferir enormemente no sólo en su contenido, sino también en su elaboración, desde los grandes sistemas religiosos y mitológicos hasta las concepciones difusas y frecuentemente tácitas de un propósito de la vida suministradas en las sociedades secularizadas del capitalismo avanzado contemporáneo.

2. *Ideologías de tipo inclusivo-histórico.* A través de ellas los seres humanos se constituyen como miembros conscientes de unos mundos socio-históricos. Estos mundos son indefinidos tanto en número como en variedad, y sólo a título ilustrativo mencionaremos formas como la de la tribu, el pueblo, la etnia, el Estado, la nación, la Iglesia. La teoría política burguesa suele concentrarse en tales entidades e interpelar a los miembros (ciudadanos) del Estado, en contraposición a la interpelación posicional al príncipe típica de los ideólogos feudales. La teoría política burguesa dice a los ciudadanos qué es el Estado, qué política es buena y qué política es mala, y qué es posible o imposible políticamente. Prácticamente todo puede definir la pertenencia a un mundo social. Es más, las definiciones y demarcaciones de los mundos sociales se superponen, compiten y chocan unas con otras. La historia política de la Europa medieval, por ejemplo, fue en gran medida la historia de la competencia entre dos mundos sociales superpuestos: los Estados dinásticos y la Iglesia. Debe tenerse en cuenta, además, que la pertenencia a un mundo social no sólo entra en conflicto con la pertenencia a otros, sino que también coexiste con ellos en diferentes jerarquías de dominación y subordinación. Por ejemplo, uno puede ser al mismo tiempo un consciente ciudadano de los Estados Unidos, católico, italiano, miembro de la clase obrera, residente en un determinado barrio y miembro de un determinado grupo familiar.

Las ideologías de tipo inclusivo son también *excluyentes* en la medida en que definen la pertenencia a un mundo significativo y que, con ello, trazan una línea de demarcación entre pertenencia y no pertenencia. «Excluido» podría hacer referencia aquí, por ejemplo, a una vida desprovista de significado (como quiera que éste se defina), al distanciamiento de Dios, a la no pertenencia a una tribu, etnia, nación, Estado, etc.

3. *Ideologías de tipo posicional-existencial.* Una ideología posicional somete y cualifica a alguien para una determinada posición den-

tro del mundo al que pertenece. Las posiciones más significativas del mundo existencial, los aspectos más importantes de la estructura de lo dado en la existencia humana, son los perfilados por las distinciones Yo/Otros y masculino/femenino, así como por el ciclo vital de infancia, juventud, madurez y vejez. Por tanto, las ideologías de tipo posicional-existencial constituyen formas-sujeto de individualidad, masculinidad, femineidad, edad y envejecimiento. Con ello le dicen a uno quién es por contraposición a los otros, lo que es bueno y lo que es posible para él.

4. *Ideologías de tipo posicional-histórico.* Los seres humanos también ocupan posiciones en unos mundos sociales históricos. Las ideologías de tipo histórico-posicional integran a los miembros de una familia en una estructura de familias y linajes, a los habitantes de una determinada localidad en un modelo más amplio de geografía social, a los que gozan de un determinado estatus educativo, a los que tienen determinadas ocupaciones y determinados estilos de vida, a los que ocupan una posición de poder político (y a los que no la ocupan), a los miembros de las diferentes clases. Las posiciones pueden ser distinguidas y relacionadas sólo en términos de diferencias, en términos de una graduación jerárquica a lo largo de un solo continuo de criterios de complementariedad, competitividad y conflicto frontal.

Deben tenerse en cuenta tres aspectos importantes del universo ideológico. En primer lugar, las distinciones anteriores son analíticas. No representan a las ideologías tal y como aparecen y son denominadas concretamente en el lenguaje cotidiano, pues pueden presentar más de una de las cuatro dimensiones, ya sea de forma simultánea o en diferentes contextos. Una ideología religiosa, por ejemplo, no es tan sólo una ideología de tipo inclusivo-existencial. En una sociedad plurirreligiosa o parcialmente secularizada funciona también como ideología histórico-posicional. El nacionalismo puede ser tanto una ideología de tipo histórico-inclusivo como histórico-posicional, caso, este último, en el que confiere a los sujetos una posición dentro de un sistema internacional; sin embargo, el énfasis de una determinada ideología nacionalista puede recaer en cualquiera de las dos caracterizaciones. Por contra, en algunas tendencias del movimiento obrero, especialmente en el anarcosindicalismo revolucionario, la «clase» se convierte más en una ideología de tipo inclusivo que posicional. Se considera al adversario no tanto como ocupante de una posición

de dominación en un determinado modo de producción como cuanto un cuerpo extraño y superfluo separado de la clase de los productores. Desde esta perspectiva se contempla la revolución más como un desplazamiento o deportación de extraños parásitos que como una transformación de la sociedad. Como dijo un destacado anarquista español, «tras la revolución... los trabajadores tendrán que hacer lo mismo que hacían el día anterior»[4]. En segundo lugar, yo diría que los tipos de ideología especificados son exhaustivos e irreducibles. Una implicación de esto, particularmente importante para los marxistas, es que el universo ideológico nunca es reducible a las ideologías de clase. Incluso en las sociedades clasistas más polarizadas y con más conciencia de clase, las otras formas fundamentales de la subjetividad humana coexisten con las subjetividades de clase. Es evidente que las especificidades de sexo y edad de los individuos humanos están constituidas ideológicamente por ideologías de tipo existencial-posicional. Y el significado de la vida y el mundo de una persona es una cuestión existencial a la que no se puede responder plenamente haciendo referencia a las relaciones de producción, sino que más bien debe ser planteada por ideologías de tipo inclusivo-existencial como la religión y la moralidad secular.

Debe tenerse presente asimismo que, por definición, las ideologías posicionales siempre se refieren a posiciones dentro de un mundo más amplio, ocupadas también por sujetos poseedores de otras posiciones. Una clase, por ejemplo, forma parte de un modo de producción tanto como su clase opuesta, explotadora o explotada, y/o (caso éste de la pequeña burguesía y de los campesinos patriarcales que sustentan un modo de producción no explotador) existe en el marco de una formación social histórica compuesta por varias clases. Por tanto, es algo natural —y no una aberración originada por una conciencia de clase subdesarrollada— que las ideologías de clase coexistan con las ideologías de tipo histórico-inclusivo, y que constituyan a los sujetos de la totalidad contradictoria de un modo de producción y/o una formación social explotadores.

En tercer lugar, la irreducible pluridimensionalidad de las ideologías indica que un aspecto decisivo de las luchas y las relaciones de fuerzas ideológicas es la articulación de un determinado tipo de

[4] El anarquista catalán García Oliver, citado en R. Fraser, *The blood of Spain*, Nueva York, 1979, p. 545 [*Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*, Barcelona, Crítica, 1979, vol. 2, p. 346].

ideología con el resto. La eficacia de una determinada religión, por ejemplo, deberá ser entendida en su articulación implícita o explícita con las ideologías de tipo histórico, tanto posicional como inclusivo. La concepción estratégica de la lucha ideológica de clases por encima de la articulación de la clase con otras formas de ideología, fue elaborada en el movimiento obrero por Kollontai y Reich con relación a las ideologías existenciales; y fue Gramsci, sobre todo, quien exploró las articulaciones de las ideologías nacionales de tipo inclusivo.

IV. Ego-ideologías y alter-ideologías

Hay un aspecto ulterior de las ideologías y de su funcionamiento al que quienes han escrito sobre el tema han prestado muy poca atención. Las ideologías posicionales tienen un carácter intrínsecamente dual: en el proceso de sometimiento-cualificación que conlleva una determinada posición, uno se hace consciente de la diferencia que existe entre sí mismo y los otros. Esta distinción es especialmente importante en lo que a la ideología de los sujetos dominantes respecta, pues «dominación» designa precisamente una relación particular y decisiva con el Otro. Así, la ideología sexista machista-chauvinista debería considerarla como una ego-ideología de la masculinidad y, al mismo tiempo, como una alter-ideología de la femineidad. (Esta dualidad es inherente a la subjetividad específica de cada género, y no es necesariamente sexista.) Otro tanto ocurre con la ideología histórico-posicional. La ideología de una burguesía en el poder, por ejemplo, debería ser analizada como una ego-ideología que forma a los sujetos de la burguesía misma y, al mismo tiempo, como una alter-ideología que domina o que se esfuerza por dominar la formación de otros sujetos de clase. En las comunidades primitivas aisladas, las ideologías inclusivas tendían a no tener esa dimensión de alteridad; lo que estaba fuera de su propio mundo era el caos o la nada. Sin embargo, en los mundos sociales más desarrollados e interrelacionados, las ideologías inclusivas tienen también un componente de alteridad en los «infieles», «paganos», «extranjeros», etcétera.

Las alter-ideologías remiten a la dimensión ideológica de la forma en que uno se relaciona con el Otro: a las percepciones del Otro y de las relaciones con él o ella. En las relaciones de poder y dominación, la alter-ideología de los sujetos dominantes se traduce en

intentos de amoldar a los sujetos dominados según la imagen que de ellos tengan los primeros, y en la resistencia a su oposición. De esta forma se asegura la dominación. Por otro lado, la alter-ideología de los dominados, aunque también comprende una percepción y una evaluación de las diferencias entre uno y los otros, se orienta más hacia una resistencia al Otro que hacia la formación de uno mismo. Esta diferencia se inscribe en la asimetría de la dominación.

Los estudiosos de las relaciones étnicas o raciales y del sexismo han reconocido desde hace mucho tiempo esta dualidad de las ideologías, si bien a menudo no la han teorizado de forma explícita. En el análisis de clase se le ha prestado mucha menos atención, pero resulta esencial para un entendimiento de la constitución ideológica de los sujetos de la lucha y la colaboración de clase.

2. EL MATERIALISMO HISTORICO DE LAS IDEOLOGIAS

La cuestión de la *determinación material de la ideología* es central para el materialismo histórico (y también para otras teorías como el utilitarismo y la «sociología del conocimiento»). En la tradición clásica, este tema fue abordado con ayuda de la metáfora «base-superestructura». Pero el marxismo occidental contemporáneo ha tendido a desechar no sólo la metáfora, sino incluso el tema mismo. En la tradición althusseriana se hizo hincapié primeramente en la demarcación ciencia/ideología, después en la ideología «en general» y en el funcionamiento de los «aparatos ideológicos de Estado». En la problemática neogramsciana se subrayó la creación y organización de la hegemonía ideológica, considerada primordialmente como una cuestión de elección de estrategia política más que como algo cuyas posibilidades están socialmente determinadas. Otros incluso han recurrido a la concepción weberiana de la legitimación, dirigiendo su interés a las «crisis de legitimación» del orden social. Ahora bien, para los marxistas esta cuestión de la determinación material no puede ser obviada sin más. Es central para la teoría del materialismo histórico y debe ser afrontada de forma explícita y directa [1].

[1] Un intento de esas características acometido por Paul Hirst y sus colaboradores les ha llevado a un abandono del materialismo histórico. (Quizá debiéramos añadir «por el momento», habida cuenta de sus rápidos cambios de posición anteriores.) Véase Hirst, *On law and ideology*, y A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst y A. Hussain, *Marx's capital and capitalism today*, 2 vols., Londres, 1977, 1978. Por lo que a la ideología respecta, el argumento gira en torno a una crítica del concepto de «representación» e incluye la afirmación de que no se puede decir que las prácticas significativas representen algo fuera de sí mismas. A mi modo de ver, este rechazo de la representación es correcto. Pero no se sigue de él que no podamos descubrir ningún modelo en las relaciones entre las clases y las ideologías, o entre las clases y las organizaciones y luchas políticas, ni que no podamos identificar los mecanismos de selección y las limitaciones que los mantienen. Hirst y los otros ofrecen a sus lectores una elección

La tarea explicativa de una teoría materialista de las ideologías es doble: debe ocuparse de *la generación y el cambio de las ideologías*, y de la *configuración de las relaciones entre las ideologías dadas*, relaciones que pueden ser de predominio, interdependencia y subordinación. El primer aspecto, no mencionado en el ensayo de Althusser, se refiere a la constitución de nuevas formas de subjetividad humana y a los cambios de las existentes. El segundo ha sido analizado por Althusser mediante el concepto de «aparatos ideológicos de Estado». Sin embargo, además del problema que supone el concepto mismo, esta parte de su teoría no está relacionada con los otros dos polos de su análisis. No es coherente con su teoría de la «ideología en general» porque la ideología es un elemento constitutivo de todas las sociedades humanas, mientras que el Estado no lo es. Por otro lado, no se encuadra teóricamente en el análisis de las formaciones sociales históricas, a pesar de las ilustraciones que refieren a ellas, pues el razonamiento se estructura alrededor de la lógica reproductiva de un modo de producción explotador.

I. La estructura de los sistemas ideológicos

Comencemos por un sistema ideológico dado y consideremos su configuración. Formularemos primeramente dos proposiciones generales, una histórica y otra material, acerca de su determinación:

Proposición uno: Las ideologías existen sólo en formas históricas, en grados históricos de importancia y modos históricos de articulación con otras ideologías.

Esto quiere decir que, si bien no son reducibles a la temporalidad de la historia humana, las ideologías de tipo existencial funcionan sólo en formas históricamente determinadas. Hoy día ésta tal

---

entre un total reduccionismo de clase de la ideología y la política, y otro reduccionismo también total pero no de clase (o una independencia de clase), elección que no hay por qué aceptar. «El concepto de "representación" implica la posibilidad de que lo "representado" determine sus medios de representación [...]. Si se concede *alguna* autonomía a la acción de los medios, la relación entre éstos y su producto no puede ser dada (lo que recuerda los problemas de la "autonomía relativa" de la representación política).» Hirst, *On law and ideology*, p. 71; el subrayado es mío, omitiéndose el del original.

vez no sea una afirmación especialmente atrevida u original, pero en los tiempos de los fundadores del materialismo histórico fue muy polémica. Iba en contra de las concepciones del derecho natural sostenidas por el individualismo burgués, con sus derechos individuales «naturales» o «evidentes», y en contra de las concepciones absolutistas de la religión como una verdad eterna y divina. La individualidad, la masculinidad y la femineidad, la doctrina religiosa y la moral secular sólo existen en determinados modelos históricos y en articulación con ideologías de tipo histórico-posicional e histórico-inclusivo. Estos modelos están, pues, sujetos al cambio histórico, aunque la ideología de tipo existencial no lo esté. Una implicación de esta proposición sería que el funcionamiento del catolicismo, por poner un ejemplo, a lo largo de los siglos y de los continentes —su práctica, su aceptación o rechazo y las luchas en torno a él—, debe ser analizado en términos de su articulación con las diferentes fuerzas sociales e ideologías de tipo histórico.

Proposición dos: Las ideologías funcionan en una matriz material de afirmaciones y sanciones, y dicha matriz determina sus interrelaciones.

Todas las actividades humanas están dotadas de significado y todas las interpelaciones ideológicas tienen algún tipo de existencia «material», en movimientos corporales, sonidos, papel y tinta, etcétera. Esto no significa, sin embargo, que no sea posible distinguir analíticamente en la práctica humana las dimensiones ideológicas de las materiales, las discursivas de las que no lo son. Después de todo, hay alguna diferencia entre ser declarado «muerto» por algún crítico hostil y ser asesinado. Podemos, pues, distinguir entre prácticas en las que es dominante la dimensión discursiva, como pronunciar una alocución o escribir un ensayo sobre la ideología, y otras en las que predomina la no discursiva, como hacer el amor, la guerra, la revolución o automóviles. Una vez aclarado que lo que estamos haciendo es *distinguir* desde un punto de vista analítico las dimensiones predominantes y no *separar* sustancialmente fenómenos empíricamente interrelacionados, podemos trazar una distinción esquemática entre prácticas discursivas y no discursivas.

En este contexto, yo afirmaría asp la determina-
ción material de las ideologías viene
no discursivas en la que se incribe

logía. Podría parecer que una concepción materialista histórica de la ideología implica el supuesto no muy inverosímil de que los seres humanos tienden a tener alguna capacidad para discernir entre la enunciación de la existencia o posibilidad de algo, o de su bondad de acuerdo con unos criterios dados, y la existencia/ocurrencia real de lo que se enuncia. En otras palabras, los seres humanos normales son capaces de juzgar, al menos en ciertas circunstancias, si una afirmación del tipo «el sol brilla» o «no hay desempleo» es verdadera.

La matriz material de cualquier ideología puede analizarse en base a su funcionamiento mediante *afirmaciones* y *sanciones*, de forma que las ideologías se hagan efectivas al ser relacionadas unas con otras. En una práctica de afirmación, si un sujeto interpelado actúa de acuerdo con los dictados del discurso ideológico, se produce el resultado previsto por la ideología; mientras que si el sujeto contraviene los dictados del discurso ideológico, entonces es sancionado mediante el fracaso, el desempleo, la bancarrota, el encarcelamiento, la muerte o cualquier cosa por el estilo. El amor de los padres y el castigo forman otra parte importante del proceso de afirmación/sancionamiento de las ideologías, aunque, como es bien sabido, no de forma indefectible.

Llegados a este punto, conviene recordar la clave de mi argumento acerca de la matriz de afirmaciones y sanciones: la determinación de la relación entre unas y otras ideologías como una relación de dominación y subordinación, crecimiento relativo, reforzamiento, marginación y declive. La matriz material no funciona como un *ménage à trois* entre hombres, ideología y realidad, sino como un factor determinante en la competencia y el choque de las diferentes ideologías, de las diferentes interpretaciones de la realidad o de las diferentes interpelaciones acerca de lo que existe, lo que es bueno y lo que es posible. Si cada ideología funciona en el marco de una matriz de afirmaciones y sanciones, entonces la competencia, la coexistencia o el conflicto de las diferentes ideologías depende de matrices no discursivas. El poder de una ideología en relación con otras está determinado por la pertinencia de sus afirmaciones y sus sanciones. Sin embargo, todas las ideologías tienden a contar con mecanismos de defensa que intentan explicar o justificar la no ocurrencia de afirmaciones o sanciones. Los mecanismos especializados de este tipo, que tienden a desarrollarse en todas las ideologías institucionalizadas, incluyen afirmaciones y sanciones simbólicas, ritos o prácticas rituales; es decir, prácticas no discursivas específicas que sólo tienen

significado en el marco de un determinado discurso ideológico. Además, las ideologías institucionalizadas tienden también a poseer una importante sanción interna: la *excomunión,* que a menudo cuenta con el apoyo de sanciones no discursivas.

Hay una forma de ideología históricamente importante que plantea especiales problemas en cuanto a su matriz de afirmación-sancionamiento: la religión sobrenatural. Karl Kautsky, autor del clásico *Fundamentos del cristianismo,* una de las pocas obras marxistas sobre la religión, cuenta una historia de la época de Marco Aurelio que resulta ilustrativa. Un ejército romano, rodeado por un enemigo superior, sufría de calor y sed bajo un sol abrasador. De repente comenzó a llover sobre las huestas romanas y sobre el enemigo se desató una tormenta impresionante. El ejército imperial se salvó. ¿Cómo se vio el suceso en esta época de competencia entre religiones? Para algunos fue obra de Júpiter, a quien el emperador había apelado. Otros dieron gracias a Hermes, a quien un mago egipcio había conminado a intervenir, mientras que los cristianos consideraron el milagro como una justificación de su Dios, a quien los soldados de la duodécima legión habían rezado. Aunque los datos empíricos de este caso concreto parecen demasiado inconsistentes para zanjar la cuestión, puede afirmarse que el destino de los discursos ideológicos en este mundo viene determinado por su relación con las dimensiones no discursivas de la realidad mundana. A este respecto se plantean cuando menos dos cuestiones diferentes. Una es el fenómeno religioso *per se,* como forma ideológica; otra, la importancia de una determinada religión en una determinada sociedad en un determinado momento. Las religiones parecen recibir su impulso decisivo de: *a)* las respuestas que dan a las cuestiones existenciales acerca de la condición consciente del hombre y del significado de la vida; *b)* su «explicación» de los orígenes de la historia, del orden natural y de los acontecimientos contemporáneos, y *c)* el poder que comunican al proporcionar un conocimiento «verdadero» de lo que rige el mundo. El primer elemento se desarrolla sobre todo en los momentos de cambio de las condiciones materiales, cuando se reafirma la urgencia de cuestiones existenciales como el sufrimiento humano. El segundo y el tercero dependen más directamente de la falta o la incertidumbre de explicaciones históricas y naturales más mundanas, así como de tecnologías de producción y control.

La victoria de una cierta religión sobre otras ideologías siempre entraña luchas sociales, cualesquiera que sean las fuerzas extraordi-

narias implicadas en la lucha. De ahí que el factor determinante más inmediato a la hora de afirmar una cierta religión y de sancionar a sus rivales es el superior poder mundano de las fuerzas sociales a las que dicha religión se ha vinculado. El poder del cristianismo en el Imperio romano fue decidido por la victoria del ejército de Constantino sobre Majencio, y la posterior expansión del Islam fue llevada a cabo por la victoriosa espada árabe. Este estrecho vínculo entre el poder terrenal y el celestial estaba expresivamente reflejado en el principio territorial de la época de las guerras de religión europeas: *eius religio, cuius regio* (el que gobierna determina la religión).

Con todo, ni siquiera un breve apunte sobre la matriz material de las religiones puede contentarse con esta observación. Sabemos también que las religiones han surgido y se han extendido entre los subyugados y los oprimidos, y que han ganado fuerza con su vinculación a movimientos de oposición social y/o nacional. No sólo está la religión de los poderes existentes, sino también la disidencia religiosa y social, como pusieron de manifiesto los primeros cristianos, los anabaptistas alemanes de la Edad Media, los puritanos ingleses, el fortalecimiento del catolicismo irlandés bajo el gobierno británico o el renacimiento islámico en Irán durante el último período del régimen del shah. A fin de poder explicar igualmente estos fenómenos, tenemos que esbozar los perfiles de las afirmaciones y las sanciones materiales de las religiones de forma algo más sistemática.

A un nivel muy general, las religiones constituyen una alternativa a la racionalización naturalista del mundo y a la moralidad secularizada. Estas últimas reciben su fuerza de las afirmaciones y sanciones descubiertas por la ciencia natural y producidas por la organización humana: industria y mercados capitalistas, organización colectiva de la clase obrera. Antes de su desarrollo, la vida de las masas estaba gobernada en gran medida por fuerzas y calamidades naturales inescrutables. Entonces resultaba más fácil conferir sentido a estas fuerzas misteriosas a través de la invocación de los poderes divinos. Hasta las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, la religión constituyó el idioma dominante para definir el significado del mundo.

Las religiones pueden, además, ser afirmadas materialmente por lo que dicen o implican acerca de las capacidades y prácticas mundanas de quienes no creen en ellas, acerca de su falta de poder pero también de su ejercicio opresivo del mismo, acerca de su corrupción o su miseria. Pueden ser afirmadas también por el socorro cotidiano

y mundano de los párrocos y predicadores, y por las consecuencias terrenales que conlleva la obediencia al código moral de la religión en cuestión. Pueden ganar fuerza con la reparación de las injusticias materiales, o con la defensa de las posiciones terrenales que prometen explícita o implícitamente. Las religiones hunden sus raíces en los aspectos existenciales de la subjetividad humana. Pero tanto la fuerza o la debilidad de la religión sobrenatural como la expansión y el ocaso de determinadas sectas y credos están gobernados por sus afirmaciones y sanciones terrenales en el momento de su confrontación con otras ideologías existenciales de tipo religioso o secular.

Estas dos proposiciones generales acerca de la historicidad y materialidad de la ideología no equivalen, desde luego, a una teoría materialista histórica de la ideología en el estricto sentido marxiano. El materialismo histórico afirma también una determinación de clase de las ideologías; «Las ideas dominantes de una época son siempre las de la clase dominante.» Si aceptamos los principios básicos del materialismo histórico, rechazando los vestigios utilitaristas de Marx y Engels, de esta tesis deben deducirse al menos otras dos proposiciones acerca de la estructuración de un determinado conjunto de ideologías.

Proposición tres: (En las sociedades de clases) todas las ideologías existen en formas históricas de articulación con diferentes clases e ideologías de clase.

Esto significa que las formas de individualidad, masculinidad y religión, moralidad secular, situación étnica y geográfica y nacionalismo están relacionadas e influenciadas por los diferentes modos de existencia de clase y por las diferentes ideologías de clase a las que se encuentran vinculadas. De acuerdo con esta proposición, el machismo, por ejemplo, debería ser entendido —y, desde una perspectiva no sexista, combatido— en su relación con los diferentes modos de existencia, prácticas y discursos ideológicos de clase. Pero no se sigue de ello que el machismo sea una ideología y una práctica de los miembros de una sola clase.

Proposición cuatro: La configuración de un conjunto dado de ideologías está sobredeterminada (en las sociedades de clases) por las relaciones de fuerza existentes entre las clases y por la lucha de clases.

Esta es la proposición decisiva y más polémica del materialismo histórico en este contexto. Para las mentes escépticas sería necesario un razonamiento largo y empíricamente contrastado, que resulta imposible en el marco de este ensayo. Tendré que limitarme a esbozar su significado e implicaciones.

La matriz afirmadora y sancionadora de las ideologías forma parte del sistema de poder económico y político de una sociedad. El materialismo histórico analiza el sistema de poder económico en función de los modos de producción a partir de los cuales se definen las clases, agentes de las prácticas económicas específicas. El poder político es considerado como una condensación de la totalidad de las relaciones sociales de poder —fundamentalmente de las relaciones de clase—, y el Estado como la institución en la que aquél cristaliza.

La competencia y los conflictos ideológicos no están (normalmente) determinados de una forma directa por la lucha y las relaciones de clases. Actúan a través de procesos y formas sociales de organización específicos. Las ideologías que no son de clase tienen además una historicidad y una materialidad que no son intrínsecamente reducibles a las de los modos de producción. Pero, como afirmamos en la proposición tres, las ideologías que no son de clase siempre están vinculadas a clases, y todas las ideologías están inscritas en un sistema global de poder social constituido por unas clases en conflicto cuya fuerza es variable. En este sentido, la estructura del sistema ideológico, sean o no sus elementos de clase, está sobredeterminada por la constelación de las fuerzas de clase.

La «sobredeterminación de clase» de una estructura ideológica significa, por utilizar una acertada conceptualización desarrollada por Erik Olin Wright, que las diferentes clases *seleccionan* diferentes formas de ideologías que no son de clase, y que las constelaciones de fuerza de las clases *limitan* las posibilidades de interrelación y cambio ideológicos. La proposición cuatro implica, por ejemplo, que si queremos explicar las diferentes posiciones relativas del nacionalismo y el catolicismo en la Francia y la Italia contemporáneas, debemos observar cómo estas ideologías se han vinculado a diferentes clases y cuál ha sido el resultado de la lucha entre estas clases. El nacionalismo se vinculó a la revolución burguesa como llamamiento a la unión revolucionaria y arma contra el Estado dinástico y su principio de legitimidad. La Iglesia católica y el papado, por el contrario, fueron a lo largo de la historia aliados fieles del Estado dinástico y de

sus fuerzas sociales dominantes. El catolicismo se convirtió, así, en un estandarte de los contrarrevolucionarios y sus protegidos. Se puede considerar, pues, que la revolución radical y victoriosa de la burguesía y de la pequeña burguesía francesas condujo al triunfo del nacionalismo, mientras que la revolución más débil y moderada de la burguesía italiana explicaría un legado católico mucho más fuerte. Se podría considerar que las clases burguesas y pequeñoburguesas, por un lado, y las clases semifeudales, por otro, «seleccionaron» al nacionalismo y al catolicismo, respectivamente, en una coyuntura particular (que anuló las opciones contrarias), y que su fuerza y debilidad respectivas fijaron los «límites» de las ideologías supranacionalistas y seculares.

Las cuatro proposiciones mencionadas no comparten un mismo estatus teórico. Mi opinión personal es que las dos primeras, acerca de la historicidad y la matriz de determinación material de todas las ideologías, resultan básicas para cualquier estudio científico del funcionamiento de éstas. La tercera, la de que en las sociedades de clases todas las ideologías se vinculan de diferentes formas a diferentes clases, es una guía muy fructífera para la investigación y la comprensión, y debería tenerse siempre en cuenta; mientras que la última proposición —que la estructura de un sistema ideológico está sobredeterminada por la lucha de clases— debería contemplarse quizá como una hipótesis fecunda, cuya capacidad de explicación sería una cuestión abierta en cualquier estudio empírico.

II. La generación de las ideologías y el cambio material

Una teoría materialista de la ideología tendrá que afrontar también la siguiente cuestión: ¿De dónde proceden las ideologías? O, ¿cómo se originó esta determinada ideología? Una respuesta materialista simple (o más bien ingenua) sería: a partir de la base económica. Sin embargo, si examinamos las formulaciones del propio Marx acerca de la determinación de las ideologías, tal y como aparecen en *El manifiesto comunista, El dieciocho de Brumario,* el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política, El capital* y *Teorías de la plusvalía,* nos encontraremos con que la metáfora arquitectónica no era en sí su eje central. El aspecto decisivo era que el universo ideológico está predominantemente determinado por las clases, por

las prácticas, experiencias, ideologías y poder de clase. A su vez, las clases son definidas en función de su posición dentro del modo de producción económico, cuya estructura y cuya dinámica determinan las prácticas, experiencias, ideologías y poder de las distintas clases. Marx habló relativamente poco sobre cómo funcionaba esta determinación de clase. Sus formulaciones más claras fueron probablemente las del tercer volumen de *El capital*, que se refieren a las concepciones económicas cotidianas de los capitalistas, resultantes de sus prácticas y experiencias como agentes competitivos del mercado.

A un siglo de distancia, no deberíamos contentarnos con interpretar a Marx. Deberíamos utilizarlo con vistas al desarrollo y al cambio tanto teórico como político. De ahí que tome las intuiciones de Marx como punto de partida en mi intento de elaborar una teoría más sistemática. El modelo explicativo de la determinación dentro del materialismo histórico se basa en la combinación de las fuerzas y las relaciones de producción y en las clases determinadas por ella. Las ocho proposiciones siguientes tratarán de delimitar lo que el materialismo histórico puede o no explicar acerca de la generación de las ideologías.

Proposición uno: Desde el punto de vista de las ciencias sociales y la historiografía, la generación de las ideologías en las sociedades humanas es siempre un proceso de cambio a partir de ideologías preexistentes.

Proposición dos: El cambio ideológico y la generación de las ideologías dependen siempre de un cambio material no ideológico.

Proposición tres: El cambio material más importante es producido por la dinámica social interna de las sociedades y de sus modos de producción.

Proposición cuatro: Cada modo de producción requiere ideologías económicas de tipo posicional específicas, y cada modo de producción explotador requiere ideologías de clase igualmente específicas.

Proposición cinco: Todo nuevo modo de producción generará nuevas ideologías económicas de tipo posicional.

Proposición seis: Todas las sociedades humanas presentan tanto ideologías de tipo existencial-inclusivo e histórico-inclusivo como ideologías de tipo histórico-posicional.

Proposición siete: Las formas concretas de las ideologías de tipo existencial, histórico-inclusivo e histórico-posicional que no son económicas no están directamente determinadas por el modo de producción, pero los cambios registrados en ellas están sobredeterminados por éste.

Proposición ocho: Nuevos modos de producción y nuevas clases generarán, si es que no existen ya, formas de ideologías existenciales, histórico-inclusivas e histórico-posicionales capaces de apoyar y de reforzar a las nuevas ideologías de clase.

Como el lector habrá podido observar, la problemática tradicional base-superestructura ha sido aquí considerablemente reformulada. Figura sólo en la proposición cuatro como una simple relación, y lo hace sólo en un razonamiento funcional: un modo de producción requiere, entre otras cosas, un cierto tipo de ideología que haga a los seres humanos capaces de desempeñar sus tareas. La atención se centra más bien en la determinación del cambio ideológico, pues parece que sólo de esta forma puede escapar a la circularidad la cuestión de la «base-superestructura». Además, los principales problemas de la determinación material deben ser replanteados a la luz de dos consideraciones fundamentales.

Todas las teorías y análisis de las ciencias sociales y la historia social deben partir de la existencia «ya-constituida» de la sociedad humana. Ni las ciencias sociales ni la historiografía pueden explicar todos los procesos evolutivos que han tenido lugar desde los primates antropoides hasta las sociedades humanas. Corolario de ello es que cualquier investigación teórica de la generación de las ideologías tendrá que comenzar examinando los requisitos previos para la reproducción y el cambio de las ideologías ya existentes en una sociedad dada y para la generación de otras nuevas a partir de un conjunto de ideologías y relaciones sociales ya existente. Además, la formación ideológica de un determinado conjunto de seres humanos no se inicia con su enfrentamiento a un particular entorno social y natural, sino con su descendencia de unas madres y unas relaciones familiares determinadas en una sociedad determinada.

Lo que sabemos acerca de la plasticidad ideológica de los seres humanos y de sus capacidades creativas nos permite esperar que las ideologías se reproduzcan casi totalmente en aquellas sociedades cuyas condiciones internas y relaciones con el entorno natural y con

otras sociedades permanezcan exactamente iguales de una generación a otra. (Deberíamos dejar simplemente un pequeño margen para los «desajustes» individuales derivados de la irreductibilidad de los procesos psicodinámicos a un completo control social.) Una generación de padres siempre formará a sus hijos de acuerdo con su propia subjetividad; y si las relaciones ecológicas, demográficas, socioeconómicas e intersociales permanecen invariables, la generación más joven se enfrentará exactamente a las mismas afirmaciones y sanciones de las ideologías existentes que la generación de los padres. De donde se sigue que la explicación/investigación de la generación de las ideologías tendrá que partir de los *procesos de cambio operados en la estructura de una determinada sociedad y en sus relaciones con su entorno natural y con otras sociedades. Estos cambios* son los que *constituyen la determinación material del nacimiento de las ideologías.*

Las concepciones idealistas de la historia parecen estar basadas implícitamente en dos supuestos dudosos. En primer lugar, descansan en lo que podríamos denominar el «efecto Münchhausen»: la capacidad de los seres humanos para elevarse por sus propios medios ideológicos. Lo cual supone que, por el simple poder de la imaginación ideológica, cada nueva generación puede librarse de la formación ideológica de sus padres aun teniendo que hacer frente a las mismas situaciones. En segundo lugar, presuponen que las ideologías existenciales, entre las que generalmente se concede una significación primordial a la religión y a la filosofía moral, que son además de tipo inclusivo, están al margen de la historia, aunque sin embargo pueden actuar —y actúan de hecho— como motores de la historia. Esto es insostenible.

La variedad de formas de la individualidad, la masculinidad y la femineidad, la religión y la moral muestra que las ideologías existenciales siempre se dan en formas históricas concretas, pero no son nunca reducibles a ellas. Por tanto, estas ideologías existenciales históricamente determinadas deben estar sujetas a las mismas leyes de reproducción y cambio que el resto de las ideologías. Las teorías idealistas de la historia, además, se han centrado en las interpelaciones ideológicas de lo que es bueno y lo que es correcto (así como de sus opuestos), a las que han concedido una importancia primordial. Pero de la perspectiva intergeneracional de la formación ideológica se sigue que las interpelaciones y experiencias de lo que es y de lo que es posible son más importantes que los cambios en las ideolo-

gías de lo que es bueno y correcto. Aquéllas sobredeterminan estos cambios, aunque nunca lleguen a absorberlos completamente.

En cambio, la concepción materialista histórica de la ideología comprende otras dos especificaciones, bastante fundamentales, de la concepción materialista general. Implica, en primer lugar, que la clave más importante del cambio en una determinada sociedad es su dinámica social interna, más que los fenómenos naturales como el cambio climático o los desastres naturales; que la dinámica social interna está gobernada por fuerzas y relaciones de producción más que, pongamos por caso, por relaciones demográficas alimento/población; y que el carácter y los resultados de la cooperación y el conflicto entre las sociedades —la probabilidad y las consecuencias de la conquista y la subyugación, por ejemplo— están determinados principalmente por la estructura interna de las sociedades en cuestión. Expresado en los términos de nuestro esquema estructural del universo ideológico, esto significa que la historia de las ideologías no es una historia de las victorias y las derrotas, la dominación y la subordinación de las ideologías histórico-sociales de tipo inclusivo: no es la historia de una sucesión de *Volkgeister* triunfantes y dominadores.

Cuando un determinado conjunto de ideologías se reproduce de forma invariable, su matriz global es una totalidad constante de relaciones sociales, ecosociales e intersociales en la que los pronunciamientos de la generación de los padres son afirmados por la de los hijos, y las violaciones son sancionadas exactamente de la misma forma. Los cambios registrados en esta totalidad, que constituye la matriz de la generación del cambio ideológico, pueden agruparse en dos categorías básicas. Los primeros pueden denominarse *desarrollos desiguales de desarticulación,* es decir, son desarrollos que tienden a romper la totalidad previa, y que abarcan desde tendencias demográficas que afectan a la relación entre población y medios de subsistencia hasta la aparición de nuevos y poderosos vecinos. La segunda de estas categorías la constituyen las *contradicciones*. Aunque en el discurso marxista esta palabra suele cubrir cualquier tipo de conflicto, debería restringirse concretamente al desarrollo de un determinado tipo de conflicto, a saber, el que se da entre dos elementos que configuran un todo intrínseco. La consecuencia del desarrollo de una contradicción social es, por tanto, la creación de un «dilema».

El marxismo se ha centrado tradicionalmente en una contradicción fundamental: la que se da entre las fuerzas y las relaciones de producción, que apunta directamente a un cambio en la posición de

las clases y en los parámetros de su lucha. Pero también es posible que se desarrollen contradicciones políticas e ideológicas, contradicciones que, como mantuve en *¿Cómo domina la clase dominante?*, se sitúan esencialmente entre las relaciones de *dominación* social y las fuerzas de *ejecución* de las tareas sociales del Estado y, desde el punto de vista ideológico, entre el *sometimiento* y la *cualificación*. Así pues, la contradicción ideológica no se refiere a la falta de coherencia lógica de un determinado discurso, que casi siempre es secundaria con relación a su eficacia social.

Anteriormente definimos el proceso de formación ideológica como una unidad intrínseca de sometimiento y cualificación. Son dos aspectos de un mismo proceso y por ello tienden a mantener una correspondencia entre sí; de hecho, siempre hay estrategias de poder que aseguran dicha correspondencia. Pero a medida que se despliega la dinámica de una sociedad puede surgir una contradicción entre ambos aspectos. El sometimiento de la generación más joven —o, si adoptamos un punto de vista sincrónico, de la población dominada— puede cambiar en su forma o en su fuerza por alguna razón sin que cambien, al menos en la misma dirección, las tareas para las que los nuevos miembros tienen que ser cualificados. O bien puede darse un cambio en las cualificaciones precisas o dadas sin que se dé paralelamente un cambio en las formas de sometimiento.

Por lo general es este último tipo de contradicción el que resulta peligroso para un orden dado. El primero tiende a producir bajo rendimiento, abandonos o disturbios, mientras que el segundo tiene potencialmente implicaciones revolucionarias de transformación social. En muchas de las sociedades con formas de sometimiento coloniales o dinásticas, la formación de unos intelectuales con las cualificaciones de una sociedad capitalista avanzada ha generado normalmente ideologías y prácticas revolucionarias. A finales de la década de 1960, el movimiento estudiantil de los países capitalistas avanzados surgió de una contradicción similar: un incremento masivo de la educación y la formación superiores al que ya no correspondían las viejas formas de sometimiento académico. (Sin embargo, como sabemos, el movimiento estudiantil revolucionario fracasó por su falta de afirmación en la práctica revolucionaria de la clase trabajadora.) Los procesos de des-especialización capitalista de los trabajadores, vivamente ilustrados por Harry Braverman, pueden ser considerados como un intento de mantener la correspondencia entre sometimiento y cualificación. No obstante, la hipótesis marxiana básica respecto al

cambio social es que la formación de los trabajadores como personas libres en un mercado de trabajo cada vez más centralizado y en un proceso de trabajo cada vez más colectivo, tenderá a entrar en conflicto con el sometimiento burgués y generará una ideología y una práctica socialistas revolucionarias.

Los tres tipos fundamentales de contradicciones no son independientes, sino que están todos interrelacionados. El marxismo afirma que la contradicción política dominación-ejecución y la contradicción ideológica sometimiento-cualificación están regidas en gran parte por la correspondencia o contradicción económica entre las fuerzas y las relaciones de producción, aunque no sean reducibles a ésta. Cualquier combinación de fuerzas y relaciones de producción requiere, desde luego, una forma particular de sometimiento-cualificación ideológica de los sujetos económicos, y tiende a asegurarla mediante sanciones como el hambre, el desempleo, la bancarrota y todos sus opuestos, que afirman la corrección de los procesos de sometimiento-cualificación correspondientes. Pero en el caso de que se desarrolle una contradicción entre las relaciones y las fuerzas de producción, no hay formación ideológica que pueda someter-cualificar adecuada y armónicamente a los nuevos sujetos económicos para el contradictorio orden económico. La vieja matriz de las afirmaciones y sanciones económicas tiende entonces a romperse.

Cuando dicha matriz cambia por el efecto de contradicciones u otros procesos de desarticulación, las ideologías cambian y otras nuevas comienzan a surgir y difundirse. El proceso de formación ideológica no sólo tiene lugar en la ideología. Se trata siempre de un sometimiento y una cualificación para un determinado orden social de dimensiones no discursivas. Cuando este orden cambia, el proceso de sometimiento-cualificación anterior ya no es afirmado y sancionado de forma adecuada, lo cual suele conducir a reformulaciones más o menos radicales cuya viabilidad viene determinada por la medida en que son afirmadas y sancionadas de modo más eficaz.

Hasta el momento sólo hemos tratado de tres de las ocho proposiciones enunciadas; son las proposiciones básicas. La cuatro, acerca de la necesidad funcional de las ideologías de clase, será tratada por extenso en el capítulo siguiente. La cinco, la de que nuevos modos de producción generarán nuevas ideologías económicas de tipo posicional, se deduce de la cuatro; que esto es así, y no al revés, se deduce de la tres. La proposición seis no hace sino repetir lo que se dijo en el capítulo anterior acerca del universo ideológico.

La proposición siete, la de que las formas concretas de ideologías que no son económicas y de tipo posicional no están determinadas directamente por el modo de producción, señala las limitaciones del materialismo histórico. Ninguna teoría del modo de producción feudal, por ejemplo, puede explicar por qué el feudalismo fue acompañado por el catolicismo en Europa y por el sintoísmo en Japón. Pero, al mismo tiempo, la afirmación de que todos los cambios ideológicos están sobredeterminados por cambios materiales da a entender que los cismas y las guerras religiosas europeas estuvieron sobredeterminados por cambios en la estructura de las clases y por políticas de clase.

La última proposición, la de que nuevos modos de producción generarán nuevas formas de ideologías de apoyo de tipo inclusivo-existencial e inclusivo-histórico si es que no existen ya, se deduce en parte de lo dicho en el capítulo anterior acerca de las formas históricas de articulación de las diferentes ideologías. Dado que estos cambios ideológicos se producen en muy distintos sistemas históricos de ideología, y que la aparición de un determinado modo de producción puede sobrevenir a través de diferentes procesos de transformación, cabe esperar que las nuevas formas ideológicas difieren notablemente entre países dominados por un mismo modo de producción. El nacionalismo, por ejemplo, se generó con vigor y éxito en Francia y Alemania como parte de una lucha contra los principios dinásticos de gobierno, las instituciones aristocráticas y las jurisdicciones tradicionales, con sus consiguientes barreras a la unificación del Estado y del mercado. Pero mientras que en Francia el nacionalismo se desarrolló en una dirección de corte claramente burgués, de jacobinismo y republicanismo con un intermedio bonapartista, en el Imperio alemán el nacionalismo burgués se mostró cada vez más subordinado a la dinastía y a los junkers, con los que terminó por fusionarse[2].

---

[2] Para la trayectoria de la opinión liberal burguesa en Alemania en el último tercio del siglo XIX, véase E. Bramsted, *Aristocracy and the middle classes in Germany*, Chicago, 1964, pp. 203 ss.

3. LA CONSTITUCION IDEOLOGICA DE LAS CLASES

El término «clases» designa diversas categorías de seres humanos que «ponen en práctica» o sirven como «portadores» de determinadas relaciones de producción y constituyen los sujetos de la lucha de clases. Como tales, tienen que ser sometidos y cualificados para sus papeles de clase, y este proceso de sometimiento-cualificación es específico de cada clase en concreto. De ahí que sea imposible convertir en un instante a un señor feudal en un trabajador industrial, o a un banquero mercantil en un siervo del campo. En este sentido, Poulantzas estaba en lo cierto al subrayar que las clases tienen siempre una existencia ideológica además de económica. No podemos hablar de lucha de clases, de la lucha de las clases (donde «lucha» se refiere, desde luego, a las prácticas de los sujetos), como un concepto analítico que estructura la multitud de conflictos sociales, sin suponer una constitución ideológica de las clases mediante ideologías de clase específicas [1].

---

[1] Si esto es correcto, parece que la postura básica adoptada por Laclau en su valiosa obra *Politics and ideology* [*Política e ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1978] con respecto a la ideología es insostenible e intrínsecamente inestable. Laclau nos enfrenta a la misma disyuntiva que Hirst entre un reduccionismo de clase y otro no de clase: «Abandonemos el supuesto reduccionista y definamos las clases como los polos de relaciones de producción antagónicas que, en cuanto tales, no tienen *ninguna* forma de existencia necesaria a los niveles ideológico y político [...]» (p. 160) [p. 185]; el subrayado es mío, suprimiéndose el del original. Pero entonces continúa: «Afirmemos, al mismo tiempo, la determinación en última instancia de los procesos históricos por las relaciones de producción —lo que equivale a decir por las clases.» Ambas afirmaciones están relacionadas por una concepción de las ideologías como repertorio autónomo de interpelaciones que las clases utilizan, combinan o, como dice Laclau, articulan de diferentes formas en su lucha. El carácter de clase de una ideología radica en su «principio articulatorio», que «es siempre un principio de clase» (p. 164) [p. 191]. Pero si las clases no tienen unas formas necesarias de existencia política e ideológica, si las ideologías y las formas políticas no tienen necesariamente carácter de clase, ¿cómo podemos definir el carácter de clase del principio articulatorio? ¿Cómo podemos saber que son las *clases* las que forman y

La constitución ideológica de las clases es un tema de la historiografía social, del que debe aprender todo tratamiento teórico de la ideología y con el que debe relacionarse todo análisis a gran escala. Mencionaremos simplemente algunas obras de este tipo: las de Brummer, Duby y Joanna sobre las clases feudales; las de Thompson, Hobsbawm, Foster, Perrot, Trempe y Vester sobre la clase obrera; y la de Genovese sobre los esclavos y sus propietarios en el Sur de los Estados Unidos [2]. Se ha prestado menos atención a la formación de la burguesía, pero no hay que olvidar por ello las conocidas obras de Tawney y Weber, los análisis de Bramsted en torno a los conflictos y cambios experimentados por la ideología burguesa y aristocrática en la literatura alemana del siglo XIX, el estudio de Hirschmann sobre la primera argumentación procapitalista, y la monografía de Baglioni acerca de la ideología de la burguesía industrial italiana has-

---

combaten a los Estados, las que combinan y vuelven a combinar las ideologías, las que luchan por la hegemonía? ¿Cómo sabemos que no estamos considerando Estados, partidos, políticos e intelectuales con independencia de clase? Hasta donde se me alcanza, hay tan sólo dos respuestas posibles a estas preguntas. *O bien* toda la problemática materialista histórica de la determinación por parte de la clase y la lucha de clases debe ser abandonada —solución por la que han optado Hirst y compañía—, *o bien* hay que suponer que las clases y los sujetos de la lucha de clases están constituidos por unas ideologías y unas formas de práctica política específicas de clase. El tono general del libro de Laclau parece mucho más cercano a esta segunda opción que a la primera. De hecho, a pesar de los que afirman lo contrario, el libro contiene formulaciones que de forma vaga y poco desarrollada apuntan en la dirección de una concepción de las ideologías de clase. Lo que sigue a continuación, por ejemplo, se formula en acotaciones típicamente negativas: «Esta práctica ideológica está determinada no sólo por [...] la inserción de una clase en el proceso de producción [...]», y «la ideología de una clase dominante no consiste meramente en una *Weltanschauung* que expresa ideológicamente su esencia [...]» (p. 161) [p. 187]. Al fin y al cabo, «no sólo» y «no meramente» son otra forma de decir «también».

[2] O. Brunner, *Land und Herrschaft*, Brünn, Munich y Viena, 1943; G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1978; íd., *Guerriers et paysans*, París, 1973 [*Guerreros y campesinos*, Madrid, Siglo XXI, 1976]; A. Joanna, *L'ordre social: mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle*, París, 1977; J. Foster, *Class struggle and the industrial revolution*, Londres, 1974; E. J. Hobsbawm, *Labouring men*, Londres, 1964 [*Trabajadores*, Barcelona, Crítica, 1979]; M. Perrot, *Les ouvriers en grève: France 1871-1890*, París, 1974; E. P. Thompson, *The making of the English working class*, Londres, 1963 [*La formación histórica de la clase obrera*, Barcelona, Laia, 1977]; R. Trempe, *Les mineurs de Carmaux: 1848-1914*, París, 1971; M. Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess*, Francfort, 1970; E. Genovese, *Roll Jordan roll: the world the slaves made*, Nueva York, 1974.

ta la primera guerra mundial[3]. Hay, pues, una gran bibliografía historiográfica que atañe al problema. La sociología empírica ha hecho una contribución significativa a la constitución ideológica de (sectores de) las clases contemporáneas[4]. También se encuentra una importante documentación en las obras literarias, desde el material de Balzac sobre los contrastes entre la aristocracia feudal y la burguesía, hasta el retrato de la burguesía mercantil realizado por Thomas Mann en *Los Buddenbrook* o la gran generación de escritores suecos proletarios y autobiográficos, de la década de 1930. Por teóricamente presuntuoso que pueda parecer a muchos historiadores, la estructura de ensayo del presente estudio me obliga a emitir referencias históricas precisas.

En cualquier caso, debería hacerse hincapié en que antes de que los datos históricos puedan hablarnos de la formación ideológica de las clases deben resolverse algunas cuestiones específicamente teóricas. Y ello porque *el concepto de ideología de clase no es sinónimo de la configuración ideológica que prevalece entre los miembros de una determinada clase en un determinado momento.* De esto se deduce que el conjunto ideológico de los miembros de una determinada

[3] G. Baglioni, *L'ideologia della borghesia industriale nell'Italia liberale*, Turín, 1974; A. Hirschman, *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, 1977; R. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism*, Londres, 1922; Max Weber, *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, Nueva York, 1930 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en Max Weber, *Sociología de las religiones*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1983]. La obra histórica clásica sobre la ideología burguesa en Francia, E. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, París, 1927, nunca pasó del primer volumen, que se ocupa de la doctrina de la Iglesia en relación con el desarrollo temprano del capitalismo bajo el Antiguo Régimen.

[4] Entre los estudios más importantes acerca de la clase obrera se encuentran probablemente J. Goldthorpe, D. Lockwood *et al.*, *The affluent worker*, 3 vols., Cambridge, 1968-1969, y A. Touraine, *La conscience ouvrière*, París, 1966. Dos estudios que me han parecido particularmente fascinantes son: M. Burawoy, *Manufacturing consent*, Chicago, 1979, y J. Martínez-Alier, *Labourers and landowners in Southern Spain*, Londres, 1971. Acerca de la burguesía están: D. Baltzell, *Philadelphia gentlemen*, Glencoe, 1958, y F. Sutton, *The American business creed*, Cambridge (Mass.), 1956. Bill Johnston, Michael Ornstein, Michael Stevenson y otros están dirigiendo un proyecto de investigación muy interesante en la York University, Ontario. Intentan demostrar que la gran variación ideológica del material de investigación puede explicarse por las conceptualizaciones marxistas de clase (tal y como han sido desarrolladas por Carchedi, Poulantzas y Wright), cosa que no ocurre con las categorías no marxistas de región, ocupación, educación e ingresos.

clase es una compleja totalidad de diferentes elementos que no pueden reducirse unos a otros. Además de la ideología de clase, contiene ideologías de tipo existencial-posicional más o menos idiosincrásicas, ideologías de tipo inclusivo-existencial e inclusivo-histórico, ideologías histórico-posicionales no de clase y elementos de la alter-ideología de otras clases. De ahí que deba determinarse desde un punto de vista teórico qué ideologías son feudales, burguesas, proletarias, pequeñoburguesas, etc.; se trata de una cuestión a la que no puede responderse por simple inducción histórica o sociológica.

Esta necesaria determinación teórica debe partir de las posiciones específicas de clase definidas por las relaciones de producción, es decir, del tipo específico de sometimiento-cualificación ideológica que éstas implican. El concepto de relaciones de producción, como he demostrado en otra parte [5], denota tres aspectos de la organización social de la producción: i) el modo de distribución de los medios de producción, los canales de acceso a ellos y las barreras que lo impiden; ii) las relaciones sociales entre los productores y los apropiadores de plustrabajo en el modo económico de producción (que incluye los aspectos sobredeterminados de la circulación, el intercambio, la distribución de los ingresos y el consumo); iii) el objetivo u orientación institucionalizada de la producción.

La determinación teórica de las ideologías de clase específicas conlleva, por consiguiente, la búsqueda (en términos de interpelaciones de lo que existe, lo que es bueno y lo que es posible) del mínimo proceso de sometimiento-cualificación necesario para que una clase de seres humanos desempeñe sus papeles económicamente definidos. Hablo de «una clase», más que de los «miembros individuales» de una clase, porque debemos contemplar la posibilidad de que alguna de las innumerables circunstancias especiales permita a un individuo, con menos de la mínima formación ideológica requerida, ocupar una determinada posición de clase durante períodos variables de tiempo. Todas las clases tienen sus «desajustes».

I. Ego-ideologías de clase

Examinemos en primer lugar el mundo al que un niño (varón) destinado a convertirse en un *aristócrata feudal* debe estar sometido y para el que debe ser cualificado.

---

[5] *Science, class and society*, pp. 375 ss. [pp. 376 ss.].

a) Un aristócrata feudal tiene acceso a unos medios de producción en forma de tierras, de las que normalmente disfruta con derechos de propiedad familiares (aunque puede haber otras formas) y que se asegura mediante proezas militares u otros servicios prestados a un señor supremo, herencias o matrimonios. Desde el punto de vista ideológico, esto conlleva una formación en la que la riqueza en tierras, el belicismo y el valor —y/o el servicio, la obligación, la descendencia y el matrimonio no romántico— son tremendamente importantes tanto para la estructuración de las concepciones de cómo es el mundo y de qué es posible en él como para la definición de lo que es bueno y correcto.

b) El señor feudal ocupa una posición al margen de la administración cotidiana de los medios de producción, que recae sobre sus campesinos bajo la supervisión de sus administradores no aristocráticos. Está relacionado con los otros aristócratas y con su rey en una jerarquía definida en los términos, no económicos sino jurídico-políticos, de unos derechos y poderes, una confianza, un compromiso y un linaje. Con los productores directos, sus campesinos, se encuentra relacionado de una forma similar, aunque está separado de ellos por la demarcación cualitativa existente entre un linaje aristocrático y otro que no lo es.

c) La producción feudal está orientada hacia la apropiación del excedente a través del consumo del señor. Su contrapartida ideológica es la educación para el consumo y el comportamiento elegantes.

El mundo de los *campesinos feudales,* en cambio, se define en primer lugar por el hecho de su pertenencia colectiva a una tierra de la que no son propietarios. Los campesinos no tienen acceso a la propiedad de la tierra ni al excedente que se produce a partir de ella, y se encuentran subordinados a un señor como labradores de sus tierras. El sometimiento-cualificación para esta forma histórica de existencia social entraña una orientación colectivista, una vinculación ideológica a la tierra y al pueblo en que se ha nacido, y el aprendizaje de unas técnicas agrícolas tradicionales que cambian lentamente, por el bajo ritmo del desarrollo de las fuerzas productivas feudales. Aunque la formación de los campesinos feudales no comprende cuestiones políticas que afecten al Estado, sí incluye una conciencia y una apreciación de los derechos y las obligaciones legales: no se trata de

bestias de carga, sino de los ocupantes del rango más bajo de una jerarquía de derechos y obligaciones legalmente definidos.

Y ahora examinemos el mundo capitalista de la *burguesía.*

a) Normalmente el capitalista tiene acceso a unos medios de producción cuyo carácter intrínseco es irrelevante en tanto no se pueda hacer de ellos un uso rentable. Este acceso puede conseguirse por la posesión de recursos líquidos intercambiables en un mercado competitivo, por herencia, o, de forma progresiva, por la pertenencia al ejecutivo de una empresa y la realización de ganancias en su condición de empleado. A todo esto corresponde una formación ideológica que subraya la creación de riqueza, la industria, la iniciativa, el riesgo pacífico, la competitividad, el logro individual y el dominio de la naturaleza.

b) El capitalista, por lo general, participa en el proceso de trabajo de su empresa, dirigiéndola sobre la base de la subordinación del trabajo manual al intelectual. Debe hacer frente a sus trabajadores en un mercado de trabajo, como comprador de fuerza de trabajo que se enfrenta a vendedores legalmente libres e iguales. Su relación con otros miembros de su clase es de competencia e intercambio mercantil. Dados los objetivos de la producción capitalista, ambas relaciones están gobernadas por la ley de la ganancia y conllevan una educación ideológica en una concepción mercantil del mundo, en el «fetichismo de la mercancía». Aquí se hace hincapié en el reconocimiento y la apreciación de la igualdad jurídica, de las recompensas desiguales para actuaciones competitivas desiguales, de las virtudes del trabajo mental práctico que genera riqueza, y en una conciencia del precio de los hombres y de los objetos.

c) El objetivo institucionalizado de la producción capitalista es la acumulación de capital: la inversión en busca de una ganancia para volver a invertir en busca de más ganancia. Esto requiere un proceso ideológico de sometimiento-cualificación para el cálculo racional, la disciplina, la frugalidad y el esfuerzo continuo. Y habida cuenta del problema existencial del significado de la acumulación, dicho proceso tiende a combinarse con la orientación hacia una familia de tipo nuclear que permita hacer frente a la acumulación continuada y la transferencia de propiedad. En el capitalismo de la gran empresa, algunas de esas exigencias son satisfechas por la institucionalización

de la gran empresa, de forma que la frugalidad, la familia, etc., no son ya decisivas en la formación ideológica de los individuos capitalistas [6].

La ideología de la *pequeña burguesía* debería ser determinada teóricamente de la misma forma, y no simplemente utilizada, como ocurre a menudo, como una categoría multiuso en la que se pueda incluir toda ideología moderna que no sea plenamente burguesa ni plenamente proletaria-revolucionaria [7]. El mundo pequeñoburgués de los productores y comerciantes simples de mercancías es, como el burgués, un mundo de mercados y competencia. Pero en él no hay empleados ni apropiación de plustrabajo, y está económicamente orientado hacia el consumo familiar y no hacia la acumulación de capital. Estas diferencias parecen implicar que la creación de riqueza, la iniciativa y el riesgo burgueses indiscriminados es sustituida por unas ideologías de acuerdo con las cuales el trabajo duro y la frugalidad determinan el acceso (y el mantenimiento del acceso) a los medios de producción; que el trabajo intelectual es sustituido por el sentido práctico económico del productor o comerciante simple; que el componente igualitarista se hace más fuerte y más material; que las consideraciones sobre la seguridad e independencia de la familia reciben prioridad sobre el cálculo racional de la ganancia. Los llamados profesionales también forman parte normalmente de esta pequeña burguesía, aunque, en realidad, muchos son empleados de clase media (por ejemplo, los médicos del sector público) y otros son más bien parásitos intelectuales de la alta burguesía (abogados de las grandes empresas, contables, «asesores»). Una variante de la ideología pequeñoburguesa podría ser la orientación «profesional», con su énfasis en la independencia y en la ética del trabajo desinteresado, desvinculado de la consideración de la ganancia.

---

[6] Para otro intento reciente de determinación teórica de la ideología burguesa, véase Labica, ob. cit. El autor destaca la «igualdad» como *el* rasgo decisivo, lo que a mi modo de ver resulta demasiado restrictivo.

[7] Harriet Friedman es uno de los pocos marxistas que han tomado los conceptos de pequeña burguesía y producción simple de mercancías como temas de una clarificación teórica y de una investigación empírica serias. Véase, por ejemplo, su «World market, State and family farm: bases of household production in the era of wage labour», en *Comparative Studies in History and Society,* vol. 20, n.° 4, 1978.

El mundo de la *clase obrera* está separado individual y colectivamente de los medios de producción por la falta de un capital adquirido o heredado. Una existencia de clase obrera lleva consigo *tanto* la libertad y la igualdad legales de todo sujeto de mercado que posee una fuerza de trabajo indiferenciada, *como* la subordinación de grupo que sufren de forma colectiva los trabajadores manuales interdependientes con relación al trabajo intelectual directivo encaminado a la acumulación de plusvalor. La formación ideológica de un obrero comprende en primer lugar una orientación hacia el trabajo manual, incluyendo la habilidad física, el aguante, la resistencia y la destreza. El contrato salarial implica una distinción entre trabajo y ocio, siendo el propósito del primero el consumo y la reproducción de la familia. El proceso de trabajo capitalista implica, además, un reconocimiento colectivo de su interdependencia. Por último, como agentes de mercado legalmente libres e iguales y «ciudadanos» de un Estado, los obreros de la era capitalista se diferencian de los campesinos feudales en que se encuentran inherentemente expuestos a una formación ideológica política.

Los lectores críticos detectarán sin duda varios problemas importantes en esta definición de las ideologías de clase. Está claro que se precisan algunas matizaciones, especificaciones y ampliaciones. Aunque se hicieron algunas indicaciones en este sentido al hablar de la ideología burguesa, tal vez sea necesario, siguiendo el mismo procedimiento, realizar una serie de puntualizaciones con relación a las diferentes fases que existen en un modo de producción y a la existencia de sus clases. Según la fracción de que se trate, las ideologías de clase pueden hacerse también más específicas. De forma más general, no pretendo que la lista anteriormente presentada agote los elementos centrales de las ideologías de clase. Al contrario; un componente decisivo que no ha sido mencionado, por ejemplo, será comentado más tarde, y puede muy bien haber otros. Lo que sí afirmo, sin embargo, aunque sujeto a un reexamen posterior, es que la lista incluye todos los elementos que son necesarios para la constitución ideológica de las clases en cuestión.

Las clases medias no son portadoras de un determinado modo de producción, sino el producto de un desarrollo del capitalismo. Por

eso no pueden constituir una clase en el sentido marxista estricto. Es probable que su posición se comprenda mejor con el concepto de «situación de clase-contradictoria» elaborado por Erik Olin Wright[8]. A nivel ideológico, por tanto, las clases medias presentarían también una situación de clase contradictoria entre la burguesía, la clase obrera y la pequeña burguesía.

Se habrá observado que, aunque tanto el campesino feudal como el trabajador capitalista están explotados —es decir, ambos realizan un plustrabajo del que se apropian otros—, la aceptación de la explotación no aparece de ninguna forma en la definición de sus respectivas ideologías de clase. Puede que esta omisión parezca razonable a los marxistas, aun cuando no parezca deducirse lógicamente de las premisas. Por otro lado, en la definición de las ideologías de las clases explotadas no se ha incluido ningún elemento revolucionario; esto sí es lógicamente coherente con el argumento mismo, pero a muchos marxistas les parecerá extraño y poco razonable.

La respuesta a estas objeciones es la siguiente. Nuestra omisión, simétrica y deliberada, tanto de la aceptación como la resistencia generadas por la explotación, se basa lógicamente en el hecho de que las determinaciones mencionadas hasta el momento se refieren sólo a las *ego-ideologías* de las clases en cuestión. No obstante, también dijimos que todas las ideologías de tipo posicional tienen un doble carácter, pues incluyen tanto una ego-ideología como una *alter-ideología* afín. Las ego-ideologías relacionan a un sujeto (en este caso una clase) con otro u otros sujetos. Estas *alter-ideologías de clase* son las que *constituyen a los sujetos de la lucha de clases y de la colaboración entre clases.*

II. ALTER-IDEOLOGÍAS DE CLASE

Estas alter-ideologías de clase no han sido inventadas simplemente como engaños o mitos de lucha, sino que, exactamente igual que las ego-ideologías, se inscriben dentro de las relaciones de producción. Desde el punto de vista de la constitución ideológica de los sujetos de la lucha de clases, el aspecto decisivo de la alter-ideología es,

[8] E. O. Wright, *Class crisis and the State*, Londres, NLB, 1978 [*Clase, crisis y Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1983].

en el caso de las clases explotadoras, la razón de su dominio sobre otras clases; en el caso de las explotadas, la base de su resistencia a las primeras.

Así, las relaciones feudales de producción parecen llevar consigo una *alter-ideología aristocrática* centrada en los siguientes puntos: *nacimiento* inferior y superior; linaje y descendencia; distinción entre los nacidos para gobernar (la aristocracia) y los nacidos para trabajar para ellos (los campesinos); *servicios de rango inferior y superior*, que, dada la dinámica de la sociedad feudal, incluyen, por un lado, la producción, el trabajo y el comercio, y, por otro, la protección armada, el servicio militar y el arte de gobernar. La existencia misma de un modo de producción feudal viable significa, desde un punto de vista ideológico, que de alguna forma esta alter-ideología aristocrática es aceptada por el campesinado o que, al menos, no es cuestionada activamente. No obstante, la jerarquía de la sociedad feudal, con su nexo de explotación entre señor y campesinos, fue definida en términos de un intercambio de servicios y obligaciones. Me atrevería a afirmar que aquí se encuentra la base típica de la resistencia feudal campesina. Los campesinos feudales no eran herramientas de trabajo impersonales, sino ocupantes de una posición jerárquica con algunos derechos y (bastantes) obligaciones. Sin embargo, los derechos y las obligaciones pueden interpretarse de diferentes maneras e implicar una potencial experiencia de clase respecto a la violación de los primeros y al aumento de las segundas. De ahí que la *alter-ideología campesina* llevara consigo concepciones de los derechos y las obligaciones «justos». Alrededor de ellos giró la lucha feudal de clases [9].

La *alter-ideología burguesa*, opuesta a las vías capitalistas de acceso a los medios de producción y a la orientación capitalista de la producción, presenta nociones como la de la menor racionalidad económica de toda empresa ajena al mercado, y la de la falta de éxito en la consecución de posiciones de poder y riqueza que resulta de una actuación personal inferior. Al existir, legalmente hablando, oportunidades iguales para todos, los trabajadores son los únicos que tienen la culpa de ser lo que son por no haber trabajado y ahorrado lo suficiente, por no haber sido lo bastante inteligentes. Los ataques al capitalismo son irracionales desde un punto de vista económico y tienen un efecto negativo sobre el bienestar material de todos. La

---

[9] *Cf.* R. Hilton, *Bondmen made free*, Londres, 1978 [*Siervos liberados*, Madrid, Siglo XXI, 1978].

existencia del capitalismo como empresa viable conlleva la aceptación de esta alter-ideología burguesa por parte de los trabajadores, ya se trate de una aceptación activa o pasiva, consciente o inconsciente. (En relación con la aristocracia feudal, la alter-ideología burguesa se centra en la superioridad del trabajo —intelectual— productivo, racional, frente a la ociosidad económica y a la despreocupación irracional del aristócrata.)

La *alter-ideología proletaria* parte de la compra-venta de fuerza de trabajo en el mercado. En este contexto, los propietarios de la fuerza de trabajo se encuentran en una situación peculiar que les proporciona la base de su alter-ideología en todos los aspectos. Por un lado, son agentes individuales del mercado, son libres e iguales en relación a los compradores de fuerza de trabajo. Por otro, constituyen también una clase independiente (en sentido lógico) de agentes del mercado que sólo tienen una mercancía muy especial con la que comerciar: su fuerza de trabajo, parte inseparable de la capacidad humana. Parece inherente a esta situación una resistencia a la total conversión de la fuerza de trabajo en mercancía: una afirmación de la *persona del trabajador,* con su derecho a un empleo, a una subsistencia adecuada y a un cierto grado de seguridad, como contraposición a la racionalidad del mercado y de la acumulación de capital. Esto se refuerza con la participación directa en el proceso de trabajo distinta de las actividades de los patrones/empresarios, orientadas hacia la ganancia.

La negociación de los trabajadores está estructurada de tal forma que su fuerza no depende (en primera instancia) de la mercancía con la que comercian —que tiene muy poca especificidad individual—, ni de su capacidad individual de quedarse para siempre con el comprador de su mercancía. Su fuerza se deriva más bien de su gran superioridad numérica frente a los capitalistas, siempre que efectivamente puedan unirse. Otro aspecto central de la ideología proletaria es, pues, la *solidaridad,* contrapuesta al individualismo competitivo. Los sindicatos son las instituciones más características y universales de la clase obrera.

Además, la situación dual trabajo-mercado tiende a generar una *conciencia de clase,* en el sentido de un reconocimiento de la diferenciación económica y del conflicto entre las categorías globales o «clases», por contraposición a unos sujetos de mercado legalmente libres e iguales. Este reconocimiento conlleva también una tendencia a la acción política de clase, pues los trabajadores, como clase de sujetos

de mercado libres e iguales, son también miembros o «ciudadanos» libres e iguales de un Estado. Los partidos de la clase obrera son también un fenómeno casi universal en las sociedades capitalistas desarrolladas.

Las alter-ideologías de resistencia características de las clases dominadas y explotadas se incriben en el tipo de sometimiento-cualificación que constituye a los sujetos explotados de un determinado modo de producción. Así, el sometimiento de los campesinos feudales a una serie de obligaciones los cualifica no sólo para desempeñar esas obligaciones, sino también, simultáneamente, para adquirir conciencia de ciertos derechos y capacidad para afirmarlos. El capitalismo somete a los trabajadores a unas relaciones mercantiles y a la racionalidad de la acumulación de capital, pero no sólo los cualifica para producir plusvalor, sino también para actuar y negociar como personas libres.

Al igual que las ego-ideologías, las alter-ideologías se desarrollan, junto con el propio modo de producción, en procesos sociales de interpelación ideológica y a través de procesos de aprendizaje regidos por las diversas formas de afirmaciones y sanciones. Este desarrollo ideológico conlleva una serie de procesos individuales, tanto en la infancia como en la madurez, y otra serie de procesos de formación y organización colectivas. Estos últimos incluyen desde las cortes principescas, que establecieron los códigos aristocráticos de conducta, y las comunidades aldeanas campesinas, pasando por los concejos de los burgos y las asociaciones comerciales, hasta las fábricas, sociedades de ayuda mutua y los sindicatos.

La constitución ideológica de las nuevas clases, por supuesto, siempre tiene lugar sobre la base de ideologías y condiciones político-económicas preexistentes, que adoptan siempre formas históricas únicas en cada una de las diferentes sociedades. La alter-ideología proletaria, por ejemplo, pudo recurrir a las ideologías campesinas y artesanales anteriores para resistir al avance de las relaciones mercantiles del capitalismo. Pero la sanción de la derrota llevó a la clase obrera en formación a abandonar las soluciones campesinas y artesanales a su proletarización. Tuvo también que enfrentarse y superar a las ideologías burguesas centradas en la unión de la «clase productiva» o «industrial», en la autoeducación y el autoperfeccionamiento individuales y en la expansión de la «razón», todas las cuales se difundieron profusamente pero se mostraron cada vez más inadecuadas para la situación de los trabajadores en el capitalismo.

Se habrá observado, sin duda, y seguramente con alarma por parte de algunos, que estos aspectos centrales de la alter-ideología de las clases dominadas, aunque constituyen a los sujetos de la lucha de clases, no apuntan explícitamente hacia la superación del modo de explotación y dominación dado. No he incluido deliberadamente al socialismo, y no digamos ya al marxismo o al marxismo-leninismo, en la alter-ideología de la clase obrera. La razón de tan escandalosa omisión es que las clases y la lucha de clases son, en la teoría marxista, elementos constitutivos del funcionamiento de los modos de producción explotadores. De ahí que la lucha de clases por sí sola no supere el modo de explotación y dominación en el que está basada y en el que opera. Lo que conduce a la revolución social es la dinámica contradictoria y desarticuladora de un modo de producción dado; una revolución semejante es el producto de la lucha de clases bajo unos parámetros diferentes que resultan de la propia dinámica. La lucha de clases es parte de la continua reproducción de un modo de producción, y es también la fuerza motriz de su transformación. La dinámica contradictoria y desarticuladora no se origina necesariamente en el nexo de explotación existente. El capitalismo no se desarrolló a partir del nexo señor-campesino, sino en los intersticios del feudalismo, si bien es cierto que la revolución burguesa también estuvo vinculada a las luchas campesinas. Marx, desde luego, postuló la transición del capitalismo al socialismo a partir de la relación capital-trabajo, pero sólo porque el terreno del conflicto capital-trabajo cambia con el desarrollo del capitalismo [10].

En mi opinión, no puede afirmarse lógicamente que una ideología socialista —ideología según la cual la sociedad socialista es buena y es posible de alcanzar— esté implícita en la existencia de la clase obrera y que por ello forme parte de su ideología. Kautsky y Lenin estaban en lo cierto al observar la diferencia entre ideología de la clase obrera e ideología socialista. Es un hecho, desde luego, que la principal fuerza social de la ideología socialista (y comunista) ha sido y es la clase obrera. Pero se puede justificar este punto sin necesidad de incluir al socialismo en la ideología de la clase obrera o de recurrir a la oscura noción utilitaria de «interés». Entre la ideología de la clase obrera y la ideología socialista hay una fuerte *afinidad selecti-*

[10] Presenté un bosquejo de dicha teoría en el Congreso de la Asociación Internacional de Ciencias Políticas celebrado en Moscú en 1979. La comunicación llevaba por título «Enterprises, markets and states. A first, modest contribution to a general theory of capitalist politics».

va, una potencialidad de articulación y vinculación mutuas, que no se da entre el socialismo y otras ideologías de clase. De hecho, el socialismo es una proyección hacia una sociedad futura y una especificación dentro de una estrategia política de todos los elementos centrales de la ideología de la clase obrera: la orientación colectivista del trabajo productivo, la afirmación de la persona del trabajador frente a las relaciones mercantiles y por encima de ellas, la solidaridad y la conciencia de clase. Una afinidad especial de similares características se da entre la ideología de la clase obrera y la teoría marxista, entre la conciencia de la clase proletaria y los enunciados marxistas acerca de la importancia primordial de las relaciones y la lucha de clases en la sociedad capitalista, frente a las de la actuación individual competitiva y por encima de ellas. El socialismo marxista comprende, asimismo, una teoría de las capacidades y posibilidades de la clase obrera que se centra en la posición de ésta en el desarrollo contradictorio del capitalismo. En este último aspecto, el marxismo añade una dirección estratégica a la lucha de la clase obrera.

Dada la forma en que ha sido definida y determinada la ideología de la clase obrera, esto equivale a decir que la ideología socialista y la teoría marxista tienen un lazo de afinidad con la existencia de la clase obrera. No es simplemente cuestión de un encuentro en el reino de las ideologías. El socialismo marxista, además, no fue una creación de intelectuales. Se desarrolló a través de lo que Marx y Engels aprendieron de la clase obrera y de sus luchas [11].

III. Ideologías de clase e ideologías no de clase

Pensando en algunas probables críticas a nuestro análisis, comentaremos a continuación la articulación de las ideologías de clase con las de tipo existencial-inclusivo e histórico-inclusivo. Se trata, de hecho, de un problema central para una teoría marxista de la ideología, porque el materialismo histórico afirma que estas ideologías y formas de subjetividad se articulan con las diferentes clases de diferentes maneras. Por razones de espacio me limitaré a ofrecer unas breves observaciones.

En primer lugar, es digno de mención que las ego-ideologías feudal y burguesa hayan sido muy específicas en cuanto a su género, al

[11] Véase mi *Science, class and society*, pp. 326 ss. [pp. 325 ss.].

corresponder la mayoría de sus aspectos específicos sólo a los miembros masculinos de la clase. (Obligado a elegir, escogí la constitución ideológica de los varones feudales y burgueses porque son ellos los únicos implicados *directamente* en la extracción y apropiación del plustrabajo.) Esto es mucho menos aplicable a la ideología de la clase obrera, pues en realidad la especificidad de género atañe sólo, y de manera variable, a la fuerza física. Puede verse en este punto una de las principales razones de los lazos históricos que, aunque con dificultades, han vinculado al movimiento obrero con el de las mujeres. (Lo cual *no* quiere decir que en el seno de la clase obrera no haya existido ni exista un patente machismo, pues la ideología de clase no agota la constitución ideológica de los miembros de esa clase.) Es probable que las razones de mayor especificidad de género de las ideologías feudal y capitalista tengan mucho que ver con el papel de la familia en la regulación de la transferencia de propiedades, con la orientación militarista del feudalismo y con la gran importancia de la fuerza física en sus formas características de combate. Con el desarrollo del capitalismo de la gran empresa, en el que el capital se separa de la familia, es de esperar una menor especificidad de género en la ego-ideología burguesa. El papel de la familia resulta ser una clave del grado de especificidad de género de las ideologías de clase. El trabajo y la subjetividad campesinos eran específicos en cuanto al género en el marco de la unidad de producción familiar. Las diferencias de género se acentuaron cuando la familia se disoció de la producción y asumió el papel especializado de regular la descendencia y la propiedad. La familia tenía muy poca importancia para la explotación de los esclavos y los trabajadores; la esclavitud de las plantaciones y el primer capitalismo industrial implicaron una pequeña especificidad de género en sus productores directos. La posterior reafirmación de la familia de clase obrera debería ser vista, quizá, como el efecto combinado de la ego-ideología burguesa y de la resistencia obrera a la mercantilización.

En segundo lugar, hay que decir algo acerca de la religión, pues es un hecho histórico que la Iglesia fue un aparato ideológico central en la Europa feudal. Habida cuenta del nivel de las fuerzas productivas y del conocimiento de la naturaleza, es de suponer que las ideologías existenciales y sobrenaturalistas acerca del significado de la vida y la muerte desempeñaran un importante papel en la vida humana, papel intensificado por el masivo sufrimiento causado por la guerra, la peste, los desastres naturales y la cotidiana escasez que afligió a la

mayoría de los hombres y mujeres de la sociedad feudal. Incluso podemos encontrar una afinidad selectiva entre una ideología le clase que acentúa las diferencias sociales de nacimiento y una religión que ofrece una vida después de la muerte. De hecho, la necesidad de una religión como mecanismo de contención de las masas explotadas fue planteado explícitamente por muchos ideólogos feudales. Sin embargo, una vez dicho esto, debe señalarse también que ninguna teoría del feudalismo y de las clases feudales puede explicar el núcleo de la doctrina religiosa imperante o la posición de la Iglesia. Y el hecho de que la Iglesia católica desempeñara un importante papel como oponente y como objetivo de las revoluciones burguesas europeas no hace de ella una institución intrínsecamente feudal (como sabemos, precedió y sobrevivió al feudalismo). Todo lo que podemos concluir es que, en aspectos cruciales, estuvo intitucionalmente conectada e ideológicamente articulada con la organización feudal del poder.

En los Estados siempre existen clases; y, para los propósitos del análisis político, la ideología de tipo histórico-inclusivo más importante es la que se dirige a todos los miembros del Estado. En el sistema feudal, el monarquismo, en el sentido restringido del término, fue precisamente una ideología de ese tipo, al interpelar a todos los «sujetos» de la monarquía. Con la revolución burguesa el nacionalismo pasó a desempeñar un papel similar, y los Estados socialistas también han recurrido con frecuencia a esta ideología. Ahora bien, la asociación histórica del nacionalismo con la revolución y el dominio burgueses es bastante enigmático en algunos aspectos. La afinidad que existe entre la ideología de clase burguesa y el nacionalismo no es en modo alguno la misma que existe entre el socialismo y la ideología de la clase obrera. La racionalidad del mercado y el individualismo competitivo tienen más que ver con el cosmopolitismo, característico también de algunos sectores de la burguesía, especialmente de sus escalones más elevados. El nacionalismo quedó vinculado a la revolución burguesa al proporcionar una ideología de lucha que contrapuso al poder dinástico y/o colonial un Estado de ciudadanos legalmente libres e iguales que abarcaba un cierto territorio. En los casos clásicos, la burguesía fue capaz de encabezar y erigirse en vencedora de una serie de vastos y complejos procesos revolucionarios. Sin embargo, si hemos de ahondar un poco más en el papel del nacionalismo en el dominio burgués establecido, debemos examinar con más profundidad el carácter de las ideologías de tipo histórico-inclusivo.

Las ideologías de tipo histórico-inclusivo no se han inventado simplemente como fórmulas de legitimación de la clase dominante. Al igual que el propio Estado, expresan el resultado histórico de las luchas mantenidas en su seno. Son, en sus diversas formas, expresiones o depositarias de las experiencias y recuerdos de una población estructurada de clases. Tienen, por tanto, un carácter dual que expresa tanto una tradición histórica de lucha (de la que las clases populares forman una parte importante) como el resultado de esas luchas, que, por definición, ha consistido normalmente en la victoria de la clase dominante. Son depositarias de la lucha por la soberanía popular y la independencia, y también de la lucha contra otros pueblos por un territorio, una posición social o unos derechos culturales. Dado que el nacionalismo desempeñó un papel decisivo en el ascenso de la burguesía al poder, es natural que aquél, como ideología de tipo inclusivo irreducible a una clase, se haya articulado con el dominio de la burguesía.

Sin embargo, no es menos natural que las clases subordinadas hayan intentado acoplarse a la ideología inclusiva, pues su misma inclusividad significa que puede utilizarse para presionar sobre miembros y sectores de la clase dominante. Esto puede hacerse de dos maneras. Las clases subordinadas pueden relacionarse con esa tendencia dominante de ideología histórico-inclusiva que expresa el resultado de las luchas históricas, como fue el caso de las apelaciones de los campesinos feudales al monarca o el de la adhesión de la mayoría de los partidos de la II Internacional a la «causa nacional» en 1914. Por otro lado, pueden vincularse a las luchas populares que también forman parte de la tradición de un Estado y que están inscritas en su ideología histórica. Ejemplos de este último tipo de articulación son la resistencia antifascista y los movimientos de liberación antiimperialistas. En otras palabras, partiendo de la ideología de una clase subordinada, uno puede unirse a la causa de los vencedores, abrazando y subordinándose a la causa nacionalista, o relacionarse con la tradición de lucha, vinculándose entonces a la tradición «nacional-popular».

Antes de abandonar las ideologías de tipo histórico-inclusivo, habría que señalar que la historia y la realidad actual de un determinado Estado afectan por lo general a más de dos clases y a diversos estratos. De ahí que un movimiento de clase relacionado de una forma explícita con las tradiciones nacional-populares deba relacionarse también con las luchas de otras clases populares. En el caso del movi-

miento obrero en el capitalismo, esto significa normalmente que debe vincularse a las luchas del campesinado y de la pequeña burguesía.

Las ideologías de clase siempre tienen que competir y relacionarse con otras ideologías de tipo posicional. Unicamente en la ideología de la clase obrera parece haber un elemento de conciencia de clase como rasgo intrínseco, aunque la aristocracia feudal, por supuesto, tenía una conciencia muy clara de la línea de demarcación existente entre nobles y plebeyos. No obstante, no se sigue de ello que la cohesión de clase sea mayor en el proletariado que en otras clases. Deben tenerse también en cuenta la logística de la cohesión y las facilidades para viajar y comunicarse, que favorecen siempre a los sectores dirigentes de la clase dominante. Las principales ideologías posicionales con las que deberá competir una determinada ideología de clase para intentar constituir a los sujetos de una clase unida variarán considerablemente según la clase de que se trate. En lo que a la aristocracia feudal, la burguesía y la pequeña burguesía respecta, el elemento de división más significativo es inherente a la propia ideología de clase: en el caso de la aristocracia es la importancia del linaje; en el de la burguesía y la pequeña burguesía, el papel desempeñado por el individuo (sujeto del individualismo competitivo) y por la familia nuclear en la transferencia de la propiedad. Para afirmarse, la ideología de la clase obrera debe enfrentarse y absorber sobre todo a las ideologías ocupacionales, esto es, a la orientación laboral y a la solidaridad particulares de unas ocupaciones y oficios concretos. En la historia real de la clase obrera nos encontramos también con una migración masiva y el consiguiente fenómeno resultante de unas clases obreras multiétnicas, a las que los marxistas apenas han dedicado una atención sistemática. Por supuesto, con una fuerza de trabajo multiétnica la etnia se convierte en una ideología posicional que entra en competencia con la ideología de la clase obrera.

Se ha afirmado anteriormente que el universo ideológico no puede reducirse a las ideologías de clase, pero que el conjunto ideológico de una sociedad de clases está estructurado con arreglo a éstas, y que el cambio ideológico está sobredeterminado por sus luchas. La tesis acerca de la estructuración de clase de las ideologías no depende de ninguna noción de «representación». Las ideologías de clase, como la política de clase, no «representan» nada más que a sí mismas, nada que se parezca a unos «intereses de clase». La noción de «representación» es, en realidad, parte de la herencia utilitaria del marxismo y debería ser definitivamente desechada. La estructuración de clase

se refiere a dos fenómenos distintos. Primero, al hecho empíricamente observable de que un mismo tipo de cuestión ideológica se relaciona de diferente manera con los modos de existencia de las diferentes clases, y por ello tiende a ser reformulado en mayor o menor medida a lo largo de unas líneas de clase. Segundo, a que para que los seres humanos puedan actuar como sujetos-beneficiarios de posiciones de clase específicas, deben ser constituidos como sujetos de clase por unas ideologías de clase definidas analíticamente sobre la base de las relaciones de producción. Estas ideologías de clase se presentan, pues, en diversos tipos de articulación con las ideologías no de clase.

IV. Elaboraciones y permutaciones de las ideologías de clase

Las ideologías de clase, tal y como han sido definidas anteriormente, no son doctrinas o formas elaboradas de discurso. Son más bien *temas nucleares* de discursos específicos de cada clase que varían enormemente en la forma y en el grado de elaboración. Estos temas nucleares son la contrapartida ideológica de la fuerza social y las prácticas no discursivas de las clases. Los intelectuales, especialistas en las prácticas discursivas, están vinculados institucionalmente a las clases sociales, por grande que sea la «autonomía relativa» de su sometimiento-cualificación.

La formación de grupos y estratos de intelectuales especializados es un aspecto de una división social del trabajo más amplia que la implícita en las relaciones de producción. La formación intelectual se enmarca en el universo global de las ideologías, que no puede reducirse simplemente al dominio de las ideologías de clase. Es especialmente importante su relación con las ideologías de tipo inclusivo-existencial, la religión y la filosofía secular, y con las de tipo inclusivo-histórico ligadas al Estado. Sin embargo, la formación de dichos intelectuales está sobreterminada por el modo y la magnitud de la apropiación del plustrabajo, proceso que proporciona la base material de las instituciones intelectuales, determina las fuerzas sociales básicas con las que deben relacionarse los intelectuales y, en el caso de los intelectuales de Estado, prescribe en gran medida sus funciones como parte de las funciones específicas de clase de unos Estados específicos

de clase. A estos intelectuales de tipo inclusivo-histórico e inclusivo-existencial Gramsci les llamó intelectuales «tradicionales»[12].

Gramsci los distinguía así de los intelectuales vinculados orgánicamente a las prácticas específicas de clase, los especialistas y los elaboradores de ideologías de clase. Escritores sobre economía y política de tendencia liberal, abogados de empresa, técnicos, especialistas en publicidad, políticos burgueses y periodistas son ejemplos de intelectuales «orgánicos» de la burguesía. También la clase obrera ha producido sus propios intelectuales: oradores, organizadores, escritores de panfletos y canciones, periodistas, profesores de las escuelas de los sindicatos y de los partidos, etcétera. La distinción que se hace aquí se corresponde con la de Gramsci, pero descansa sobre una base distinta: por un lado, los productores, elevadores y difusores especializados de las ideologías de tipo inclusivo-histórico e inclusivo-existencial, articulados de diferentes formas con las diferentes clases; por otro, los dedicados a las ideologías de clase específicas.

El desarrollo y la lucha de las clases entraña la producción de intelectuales orgánicos de clase y sirve para reestructurar y realinear a la *intelligentsia* tradicional. En ciertas circunstancias, algunos miembros o sectores de esta *intelligentsia* pueden llegar a abandonar sus antiguos lazos de clase y establecer vínculos con una nueva clase. La adhesión de Marx y Engels al movimiento obrero es un famoso ejemplo de este proceso. Ahora bien, como he mostrado con cierto detalle en otro sitio, no se trata de un gesto unilateral por el que los intelectuales cultos llevan la luz a las masas, como parece indicar la concepción de Kautsky, sino de un complejo proceso de aprendizaje y desaprendizaje en dos direcciones[13]. Las ideologías de clase se desarrollan, se elaboran, compiten, chocan y son afectadas de innumerables formas por otros discursos, incluidos los de otras clases. Todo esto tiene lugar en torno a sus temas nucleares específicos, a través del trabajo de unos intelectuales en constante intersección con las prácticas de clase y dentro de unos modos históricos de producción.

En efecto, el papel de los intelectuales, en el amplio sentido gramsciano, no se reduce a la elaboración de ideología. Es igualmente

---

[12] Gramsci, *Prison notebooks*, Londres, 1971 [en castellano puede encontrarse esa denominación en el texto «La formación de los intelectuales», recogido en A. Gramsci, *Antología*, ed. de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 3.ª ed., 1977, p. 392].

[13] *Science, class and society*, pp. 326 ss. [pp. 325 ss.].

importante el papel que desempeñan al enfrentar a unas ideologías con otras, al agudizar y clarificar las diferencias y al desarrollar e intensificar de esta forma su compromiso con ciertas ideologías. Volveremos más adelante sobre las cuestiones relacionadas con la movilización ideológica.

4. EL ORDEN SOCIAL DE LAS IDEOLOGIAS

I. El proceso social de la ideología

Una vez establecidas algunas proposiciones generales acerca del comportamiento dialéctico, la determinación material y la estructuración de clase de la ideología, pasaremos a considerar más en concreto el funcionamiento de las ideologías, especialmente en las sociedades capitalistas contemporáneas. Para lograr una comprensión del orden social y de la ideología, sobre todo en las sociedades capitalistas contemporáneas avanzadas, debemos advertir primeramente que las ideologías, contrariamente a la concepción tradicional en la historia de las ideas, funcionan realmente con un cierto *desorden*. No funcionan como cuerpos de pensamiento que poseamos y que apliquemos a nuestras acciones, ni como textos elaborados que presenten el pensamiento de grandes inteligencias que otras inteligencias deben examinar, memorizar, aceptar o rechazar, como si se tratara de visitantes pasando ante los objetos expuestos en un museo. Comprender cómo funcionan las ideologías en una determinada sociedad requiere ante todo que las contemplemos no como posesiones o textos, sino como *procesos sociales en curso*. Como tales, precisamente, nos interpelan o se dirigen a nosotros; y la forma más extraña de interpelación es la implícita en la historiografía tradicional de las ideas: un texto escrito que habla directamente a un lector solitario.

En cuanto que procesos sociales en curso, las ideologías no son posesiones. No consisten en «estados de ánimo», sobre todo porque las interpelaciones ideológicas constituyen y reconstituyen constantemente nuestra identidad. Un solo hombre puede actuar como un número casi ilimitado de sujetos, y en el transcurso de una sola vida humana se despliegan de hecho un gran número de subjetividades. En cualquier situación, y especialmente en una compleja sociedad moderna, un determinado ser humano cuenta por lo general con varias

subjetividades que aplicar, aunque por norma no aplique más de una al mismo tiempo. Las ideologías difieren, compiten y chocan no sólo en lo que dicen acerca del mundo en el que viven, sino también al decirnos 'quiénes somos', al interpelar a un determinado tipo de sujeto. Estas diferentes interpelaciones de lo que existe están conectadas normalmente con diferentes interpelaciones de lo que es correcto y de lo que es posible para dicho sujeto.

Por ejemplo: cuando se convoca una huelga, un trabajador puede ser interpelado como miembro de la clase obrera, como miembro de un sindicato, como compañero de otros trabajadores, como empleado fiel de un buen empresario, como padre o madre, como trabajador honrado, como buen ciudadano, como comunista o anticomunista, como católico, etcétera. El tipo de interpelación que se acepte —«¡Sí, eso es lo que soy, así soy yo!»— repercute en la actuación con que se responda a la convocatoria. La lucha ideológica no se libra sólo entre visiones rivales del mundo. Es también una lucha por la afirmación de una determinada subjetividad —como creyente, ciudadano o miembro de una clase, por ejemplo—; por la definición de determinados sujetos (por la inclusión o exclusión de los mismos) —como las «clases productivas», el «pueblo» o los «explotados»—; y por el tipo de subjetividad que debería aplicarse, como en el caso de la convocatoria de la huelga.

La afirmación de que las ideologías interpelan a los sujetos significa que aquéllas no son recibidas como algo externo por un sujeto fijo y unificado. En cuanto se recibe una determinada interpelación, el receptor cambia y es (re)constituido. El contraste tan frecuentemente observado entre las expresiones de conformidad y satisfacción, por un lado, y los repentinos estallidos de revuelta por otro, constituye tan sólo un caso dramático y especial de este fenómeno general. Al ser el blanco de interpelaciones que están constantemente en conflicto o simplemente en competencia, el receptor no es necesariamente coherente en sus recepciones, en sus acciones de respuesta y en sus interpelaciones. Además, la estructura psíquica que subyace a nuestras subjetividades conscientes no es monolítica, sino que es más bien un campo de fuerzas en conflicto. No obstante, todavía es más importante el hecho de que la formación (o reforma) ideológica de las subjetividades es un proceso social. Las repentinas oscilaciones entre la conformidad y la revuelta son procesos colectivos, no meras series de cambios individuales. Estos procesos colectivos están gobernados en gran medida por las aperturas y los cierres de la matriz de poder

existente de afirmaciones y sanciones, aperturas y cierres que pueden ser bastante insignificantes al principio, pero después volverse rápidamente decisivos a causa de la dinámica colectiva de contrapoder o falta de poder.

Los sujetos interpelados o interpeladores no son los únicos que no tienen una unidad y una coherencia fijas. Las propias ideologías son igualmente proteicas. Con fines analíticos, las diferentes ideologías pueden ser identificadas según su origen, su tema, su contenido o el sujeto interpelado. Pero en cuanto procesos de interpelación en curso no tienen límites naturales ni criterios naturales para distinguir una ideología de otra o un elemento de una ideología de su totalidad. Las diferentes ideologías, como quiera que se hayan definido, no sólo coexisten, compiten y chocan, sino que también se superponen, se influyen y se contaminan unas a otras, en especial en las sociedades abiertas y complejas de nuestros días. Esto es aplicable tanto a las relaciones entre ideologías de clase como a las relaciones entre éstas y las ideologías no de clase. Una ideología de clase sólo existe en una pureza autosuficiente como construcción analítica y, en forma elaborada, quizá como texto doctrinal. Además, las ideologías no funcionan como ideas o interpelaciones inmateriales. Siempre son producidas, transmitidas y recibidas en situaciones sociales concretas, materialmente circunscritas, y a través de medios y prácticas de comunicación especiales, cuya especificidad material pesa sobre la eficacia de la ideología en cuestión. La tecnología afecta al alcance de la posible comunicación, y su coste a la distribución de los medios de comunicación disponibles. Con todo, la tecnología y ecología de la comunicación tienden a repercutir sobre las relaciones ideológicas de fuerza, independientemente de la propiedad. La estructura exteriormente cerrada e interiormente densa e inextricable de un grupo de estudio o de la asamblea de una organización tiende a propiciar un efecto colectivo relativamente estable, distinto del impacto instantáneo de un altavoz sobre una audiencia de masas o del efecto individualizado de un discurso televisivo recibido en casa, incluso si lo que se ofrece por el televisor son interpelaciones de clase.

Terminaremos esta sección examinando brevemente cómo se libran, se ganan y se pierden las batallas ideológicas, aunque no podamos ofrecer un manual sobre «cómo vencer en una disputa ideológica». En una batalla ideológica lo que está en juego es la reconstitución, desometimiento o resometimiento y recualificación de los sujetos ya constituidos, o su reproducción ante un desafío. En este

proceso hay cuatro tipos de problemas por resolver. En primer lugar, el orador o «agitador» tiene que establecer su derecho a hablar y a ser escuchado por los sujetos a los que se dirige, bien como uno de ellos, bien como poseedor de una posición y de un tipo de conocimiento que encaja de alguna manera en la concepción que aquéllos tienen de lo que merece respeto. En segundo lugar, debe afirmar la primordial importancia de una determinada identidad, como la de los «trabajadores» por contraposición a «cristianos», «ingleses» o «aficionados al fútbol». Este modo de interpelación, por tanto, supone la afirmación de que ciertos rasgos del mundo son más importantes que otros, por ejemplo que la explotación lo es más que la interdependencia o la riqueza. Esto se lleva a cabo mediante la referencia a ciertas experiencias presentes o pasadas de los interpelados. En tercer lugar, las interpelaciones de lo que es bueno y lo que es malo deben situarse en relación con los elementos de las concepciones normativas vigentes. De esta forma puede mantenerse, siguiendo un hilo lógico con las concepciones vigentes, que las nuevas circunstancias requieren la aceptación de ciertas normas nuevas. Por último, la llamada a algún tipo de acción supone que la línea propuesta es la única o la mejor forma posible de conseguir los objetivos normativos. Esto exige de nuevo que el orador se refiera a experiencias reales. Alternativamente, puede ser necesario afirmar un principio normativo de acuerdo con el cual una determinada línea de acción sea una necesidad ética independientemente de su posibilidad de éxito. Esta batalla ideológica se libra siempre en una matriz de afirmaciones y sanciones no discursivas, tanto pasadas como presentes, con un determinado conjunto de medios y en un determinado marco ecológico de comunicación.

Todo lo dicho en este punto es, por supuesto, muy general. Pero debería bastar cuando menos para demostrar que vencer en una lucha ideológica, o en una lucha por la hegemonía, implica mucho más que poseer el «programa adecuado», hacer las «interpelaciones adecuadas» o proporcionar la «dirección correcta».

II. La organización social del discurso ideológico

Aunque el funcionamiento de las ideologías no puede ser reducido a las pulcras unidades textuales de las que se ocupa el historiador de las ideas, o a los excepcionales temas que fascinan o encolerizan

a los críticos culturales, en todas las sociedades hay, con todo, un orden ideológico de poder, control y dominación. Según el concepto de ideología que hemos adoptado, ésta funciona a través de prácticas discursivas inscritas en matrices de prácticas no discursivas (o, más precisamente, como prácticas en las que la dimensión discursiva es predominante, pero que se inscriben en prácticas en las que predomina la dimensión no discursiva). De ello se sigue que la organización de la dominación ideológica consta de dos componentes. Uno es la construcción y el mantenimiento de un determinado orden discursivo. El otro es el despliegue de afirmaciones y sanciones no discursivas.

La construcción de un orden discursivo en una determinada sociedad es el resultado histórico de las luchas libradas por las fuerzas sociales en momentos cruciales de crisis y contradicción. Según el materialismo histórico, el aspecto decisivo de estas luchas en las sociedades de clases es la lucha de clases, y el orden discursivo resultante es un orden de clase, articulado con unos discursos inclusivo-históricos e inclusivo-existenciales. El mantenimiento de un orden discursivo dado implica, en su dimensión predominantemente discursiva, la producción y reproducción de afirmaciones y sanciones discursivas y de una determinada estructuración del discurso social.

La afirmación discursiva de una ideología o un orden ideológico dados se organiza mediante un simbolismo o *ritual* afirmativo que va desde la comunión cristiana y la bandera nacional hasta el canto de la Internacional. La distinción entre un ritual y una afirmación material es de carácter analítico y no responde a una diferencia intrínseca entre prácticas rituales y no rituales. En un Estado capitalista, por ejemplo, unas elecciones políticas constituyen una afirmación de la ideología política liberal. En la medida en que el resultado está predeterminado por el límite del número de personas que pueden ser candidatos y tener la oportunidad de hacer una campaña efectiva, o abiertamente por el fraude electoral, la afirmación es predominantemente ritual. Pero en la medida en que el resultado no está decidido todavía, debemos considerar la afirmación como predominantemente material.

La forma (predominantemente) discursiva de sanción es un tipo de interpelación limitadora que niega la subjetividad, convirtiendo al interpelado en un objeto. Se trata de la *excomunión,* cuya víctima es apartada de todo discurso significativo ulterior por loca, depravada, traidora, extraña, etcétera. La persona excomulgada es condenada

temporalmente o para siempre a la inexistencia ideológica: no merece ser escuchado; es el blanco de la objetivación ideológica; es alguien cuyas palabras sólo serán consideradas como síntomas de alguna otra cosa: de locura, de depravación y de cuestiones semejantes. La excomunión ideológica va acompañada normalmente de sanciones materiales como la expulsión, el confinamiento o la muerte.

En su análisis de la estructuración del discurso, Foucault establece un catálogo muy completo de los procedimientos utilizados para el control, la selección, la organización y la redistribución del discurso, procedimientos que agrupa en tres grandes tipos: exclusión, limitación y apropiación. Sin llegar a examinar críticamente los rasgos específicos del enfoque analítico de Foucault, podemos utilizar esas tres categorías para recapitular la organización social del discurso. Pero aunque no podamos estudiar detalladamente la problemática de Foucault, quizá deberíamos reformular esos procedimientos en una terminología más general. Por eso nos referiremos a ellos como la restricción, la protección y la apropiación delimitada del discurso.

La *restricción* de discurso se refiere a las restricciones sociales institucionalizadas sobre quiénes pueden hablar, cuánto se puede decir, de qué se puede hablar y en qué ocasión. Estos tipos de restricción se dan en toda sociedad, en diversas formas y extensiones, y no dependen en absoluto de las instituciones estatales de censura. Operan en primer lugar a través de definiciones y modelos afirmados de subjetividad, reforzados por la excomunión, las sanciones materiales y la distribución de los medios de comunicación. El orden de subjetividad ideológicamente constituido que exista supone que, en una situación dada, sólo las personas de una cierta edad, sexo, conocimiento, posición social, etcétera, están autorizadas a hablar (o a ser escuchadas) durante un determinado período de tiempo acerca de un determinado conjunto de temas.

La *protección* del discurso se refiere a los procedimientos internos de un discurso que están destinados a protegerlo de otros discursos (cuya existencia está permitida). Uno de dichos procedimientos es la autor-ización. Este procedimiento establece el principio de que un autor —ya sea Dios (supuesto autor verdadero de la Biblia y el Corán escritos a través de un intermediario), Marx, etcétera— o varios autores, o un determinado tipo de autor, son los únicos (o los principales) que pueden hacer afirmaciones válidas. Otro procedimiento consiste en asegurar la repetición incesante de un determinado discurso, de forma que las únicas enunciaciones válidas, además de

las del texto autorizado, sean la exégesis, el comentario y la interpretación. Hay también una forma más global de proteger un discurso que consiste en organizarlo como una disciplina con un campo institucionalizado de enunciados, métodos, proposiciones y reglas. La «política» puede ser convertida en una disciplina en este sentido, tal y como han puesto de manifiesto el movimiento obrero revolucionario y el movimiento feminista en sus respuestas (distintas y a menudo conflictivas entre sí) al discurso político y a la práctica burguesa-masculina.

La estructuración del orden discursivo supone, además, la *apropiación delimitada del discurso,* mediante la que se restringe su recepción. El discurso religioso, la «educación», las alocuciones y discusiones políticas están situadas en determinados marcos ecológicos: iglesias, escuelas, períodos y lugares especiales para las campañas políticas. La organización social del discurso está circunscrita por una afirmación-reconocimiento predominantemente no discursiva, y por las sanciones del confinamiento, la violencia, la muerte, las multas, el desempleo, la bancarrota, el hambre, etcétera.

III. Aparatos ideológicos

Las interpelaciones ideológicas se hacen en todo momento, en todo lugar y por todas las personas. Siempre tienen un aspecto material, no discursivo, pero no tiene sentido decir que sólo existen en los «aparatos», como ha mantenido Althusser, a menos que se vacíe a esta palabra de todo contenido institucional. Menos aún se saca en limpio de llamar a las matrices institucionales de las ideologías «aparatos de Estado». Muchos de los aparatos mencionados por Althusser, como la familia, no forman parte del Estado, en el sentido habitual de la palabra. Desde un punto de vista analítico parece bastante estéril e incluso desconcertante ampliar el concepto de Estado de modo que comprenda todo aquello que sirva para la reproducción de un orden social. Va, además, contra el concepto marxista del Estado como una organización especial, separada del resto de la sociedad y estrechamente relacionada con la existencia de las clases. El propio Althusser no está ya dispuesto a defender la necesidad teórica de los «aparatos ideológicos del Estado», pues afirma que lo esencial es captar la relación intrínseca existente entre los aparatos ideológicos y el Estado

(en el sentido habitual del término)[1]. En mi opinión, ésta es una forma correcta e importante de plantear el problema. Los aparatos ideológicos son parte de la organización del poder en la sociedad, y las relaciones sociales de poder se condensan y cristalizan en el marco del Estado. La familia, por ejemplo, está regulada por la legislación y la jurisdicción estatales, y se ve afectada por las formas de masculinidad y femineidad, unión sexual, parentesco e infancia, que son prescritas, favorecidas o permitidas por el Estado.

Sin embargo, aunque las interpelaciones ideológicas se den en todos los sitios, tanto los discursos como sus mecanismos de restricción, protección y apropiación delimitada —así como las afirmaciones, sanciones, rituales y excomuniones relacionadas con ellos— tienden a concentrarse en esos puntos nodales de los procesos sociales que podríamos denominar *aparatos ideológicos.* Estos aparatos son escenarios donde se concentra el discurso y las prácticas no discursivas afines, y también escenarios o lugares de conflictos ideológicos. La organización social del discurso supone que un conjunto de aparatos ideológicos se estructuran de un modo especial en un sistema de conexiones e interdependencias.

Podemos ilustrar el sistema de los aparatos ideológicos mediante un sencillo modelo de formación de los miembros de una clase en la sociedad capitalista avanzada de nuestros días (fig. 1). Si, en aras de la simplificación y la comodidad, damos por supuestos la estructura y el mantenimiento de los papeles de clase, el problema de la reproducción del orden social consiste en someter y cualificar a los niños de la nueva generación de forma que las plazas sean ocupadas en unas determinadas proporciones por sujetos adecuadamente especializados para cada (tipo de) papel. En términos de la ideología de clase esto supone, sobre todo, dos procesos: *a)* la inculcación de la ego-ideología de la clase dominante (a través de las familias y escuelas de la clase dominante, etc.) a los nuevos miembros nacidos en el seno de esa clase, o de forasteros admitidos en ella, y *b)* la enseñanza a los futuros miembros de las clases dominadas del predominio de la alter-ideología de la clase dominante sobre la ideología de las clases dominadas (en el que desempeñan un papel decisivo los poderes legislativo y judicial del Estado, respaldados por las fuerzas de represión). Este proceso de sometimiento-cualificación se realiza dentro de un sistema de aparatos ideológicos interrelacionados. Todos

---

[1] Althusser, comunicación personal al autor, abril de 1979.

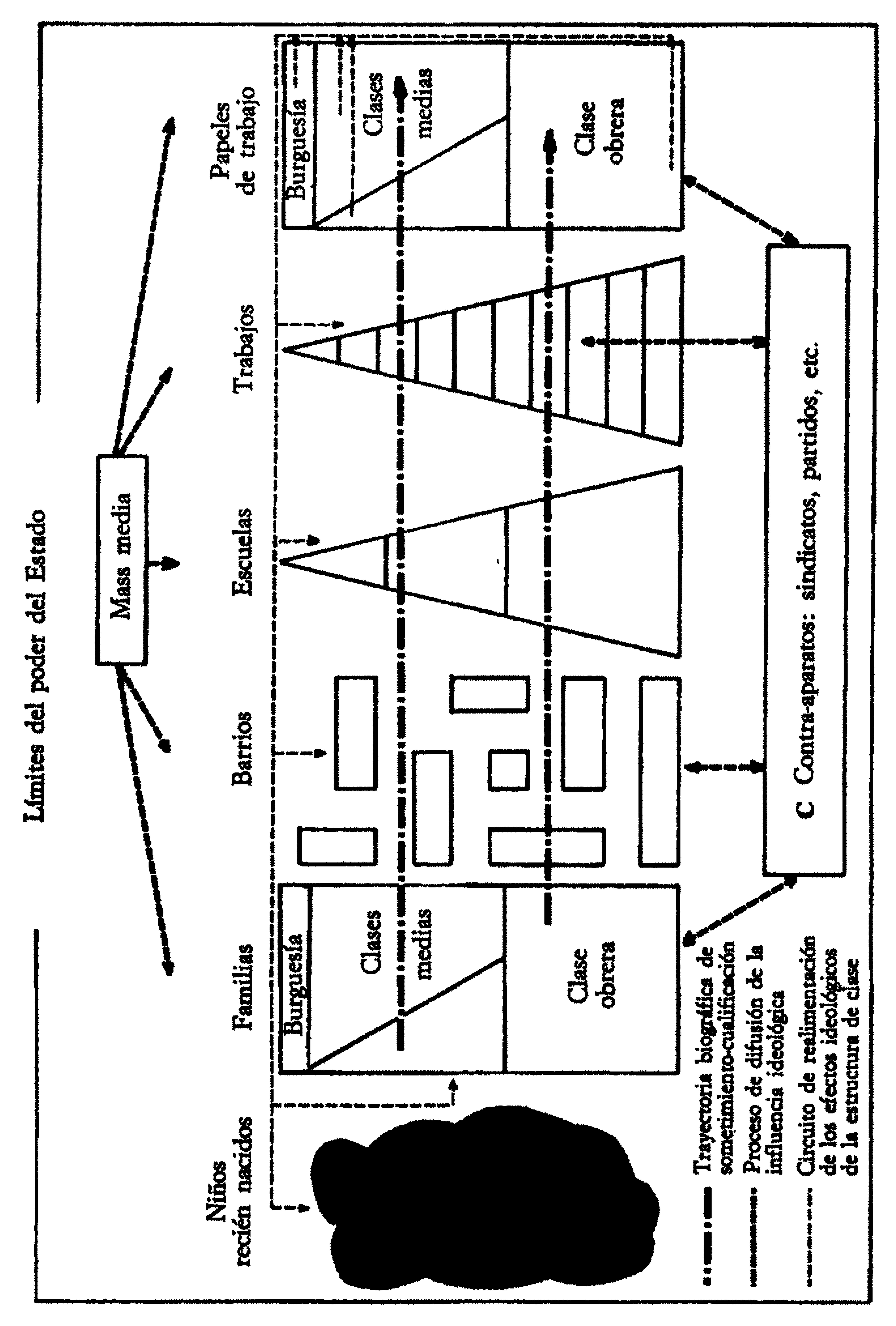


FIGURA 1.—*Los aparatos ideológicos en el proceso de sometimiento-cualificación de los miembros de una clase*

estos aparatos están atravesados por la lucha de clases; pero incluso en un modelo simplificado deberíamos distinguir dos tipos de aparatos que afectan a la formación de los miembros de una clase. Uno es *predominantemente* una manifestación de la organización de poder y del discurso de la clase o alianza dominante; el otro se compone de lo que podríamos llamar *contra-aparatos*, que expresan en buena medida, aunque en diferentes grados, la resistencia y el discurso de las clases dominadas.

Este modelo es puramente descriptivo; aspira a mostrar los elementos que intervienen en la formación de cada nuevo miembro de una clase y el modo en que los aparatos ideológicos se interrelacionan en este proceso. Pone también de manifiesto las severas limitaciones del interés liberal por la movilidad, esto es, por el problema de si las trayectorias biográficas son rectilíneas (ausencia de movilidad) o se tuercen hacia arriba o hacia abajo. Nada de esto afecta a la estructura de clase (a la derecha de la figura). A lo que sí afecta la tasa de movilidad es, sin embargo, al poder de la ideología burguesa, cuyo individualismo competitivo queda materialmente afirmado por las trayectorias de movilidad. En este sentido, el gran interés de la sociología burguesa por la movilidad social puede considerarse como una preocupación por un aspecto significativo de la dominación burguesa.

Son necesarias algunas observaciones adicionales sobre las simplificaciones implícitas en el modelo. Se supone que el género carece de importancia para la formación de los miembros de una clase, aunque ya hemos hecho hincapié en que realmente no es así. Muchas mujeres, sobre todo dentro de la burguesía, son formadas para llegar a ser las esposas de los miembros masculinos de su clase. En la práctica, los aparatos ideológicos no son secuencias irreversibles, como podría deducirse de la figura. Normalmente figuran en una secuencia como la mencionada, pero los efectos formativos de las fases «anteriores» se mantendrán al lado de los «nuevos» efectos de las «posteriores».

Es posible que la figura sugiera un ajuste tan perfecto como irreal entre los aparatos formativos y la estructura de clase. En realidad, la estructura de clase no es estática, y todo grupo generacional cuenta con fracasos formativos. Además, el modo en que el modelo incorpora el circuito de realimentación desde la estructura de clase a

los aparatos ideológicos y la configuración demográfica, así como la representación de los contra-aparatos de las clases dominadas transmiten sólo de forma débil y abstracta la complejidad que entraña la reproducción ampliada y la lucha de clases. Otro aspecto importante que es muy difícil de transmitir mediante el modelo es el papel inherentemente ambiguo de la familia, el barrio y el lugar de trabajo de la clase obrera. En un proceso en curso de reproducción capitalista, la ego-ideología de la clase obrera generada y difundida por ellos queda entrelazada, por definición, con la inculcación de la alter-ideología burguesa. Sin embargo, al mismo tiempo, son productores y difusores de la alter-ideología de la clase obrera y, en diversos grados, centros de resistencia. El modelo intenta reflejar esto mediante líneas de influencia ideológica en ambas direcciones entre las familias, los barrios y los lugares de trabajo de la clase obrera, por un lado, y los contra-aparatos ideológicos del movimiento obrero organizado, por otro.

Por último, el modelo no clasifica los aparatos según su peso e importancia relativos. Estos varían considerablemente de un país a otro, y parece justificada una postura escéptica ante la afirmación realizada por varios marxistas franceses de la tradición althusseriana de que el sistema escolar es *el* aparato ideológico más importante del capitalismo (contemporáneo). El peso relativo de las escuelas en relación con el aprendizaje en el trabajo y las jerarquías laborales de antigüedad, por ejemplo, varía significativamente a lo largo de la geografía y la historia del capitalismo. Lo mismo ocurre con la importancia del barrio en relación, por ejemplo, con los medios de comunicación. Era mucho mayor en las comunidades clásicas de la clase obrera antes de la segunda guerra mundial de lo que lo es hoy día. Es más fuerte en las sociedades multiétnicas o comunalistas que en las de carácter más homogéneo. Y son más importantes en los países latinos, con sus viejas instituciones públicas locales como los cafés, la vida en la calle y los mercados, que en los países germanos o anglosajones.

5. IDEOLOGIA Y PODER POLITICO

Este capítulo examinará el papel de la ideología en la organización y mantenimiento del poder político. Hará referencia de manera directa a algunos problemas centrales de la teoría política al desarrollar una crítica y una alternativa a problemáticas clásicas y todavía vigentes como la del modelo de fuerza/consentimiento, la de la legitimidad y la de conciencia verdadera y falsa.

I. Formas de dominación ideológica

El modelo expuesto en la figura 1 trazaba los contornos de la organización de un sistema ideológico, pero no trataba los *mecanismos de sometimiento* ideológicos que aseguran la obediencia de los dominados a la clase dominante. De este punto, precisamente, vamos a tratar ahora.

La conexión ideológica que vincula a la población con un determinado régimen, haciendo de aquélla un conjunto de sujetos obedientes a éste, es muy compleja y, desde luego, presenta grandes variaciones empíricas. Con todo, parece que es posible identificar los principales tipos de mecanismos por los efectos de dominación y obediencia que producen.

Los ejes de la tipología son, en primer lugar, los tres modos de interpelación que definimos anteriormente, centrados en lo que existe, lo que es bueno y lo que es posible. Esta dimensión se refiere a la situación *presente,* a las formas en que (predominantemente) se habla y se piensa sobre ella. La segunda dimensión, por el contrario, se refiere a las concepciones de lo *ausente.* En ella los modos de interpelación se paralizan y experimentan una dicotomía según respondan sí o no a la pregunta: ¿Existe una alternativa posible mejor al régimen actual? El fundamento lógico de este segundo eje reside

en que hay una importante diferencia entre la obediencia como necesidad intrínseca (o elección intrínsecamente racional) y la obediencia basada en consideraciones contingentes.

MECANISMOS DE SOMETIMIENTO
POR SU EFECTO DE DOMINACION IDEOLOGICA

Modo de interpelación	Régimen alternativo posible	
	Sí	No
Lo que es	*Adaptación*	*Sentido de la inevitabilidad*
Lo que es bueno	*Sentido de la representación*	*Deferencia*
Lo que es posible	*Miedo*	*Resignación*

Cualquiera que sea el valor de esta tipología, no se deriva de su función clasificadora, y en cualquier caso no aspira a hacer las veces de una clasificación. Un procedimiento de este tipo nunca nos llevaría demasiado lejos en el camino del conocimiento, y además no vendría al caso, ya que los mecanismos tienden a entrelazarse empíricamente unos con otros. Se propone más bien como una herramienta analítica teóricamente sistemática (y no intuitiva y *ad hoc)* y, al mismo tiempo, suficientemente compleja: ofrece una salida a la dicotomía restrictiva del modelo de fuerza y consentimiento y a las tradiciones racionalistas e idealistas de «legitimidad» y «falsa conciencia».

Estos seis tipos de dominación ideológica operan todos en las sociedades democrático-burguesas contemporáneas, aunque su importancia relativa varía según el país y el momento. Una estrategia que apunte hacia la revolución y la transformación social deberá, por tanto, combatir todas esas formas. Los términos utilizados para designar a los seis efectos hablan por sí solos, pero quizá precisen alguna clarificación.

La *adaptación* se refiere a una especie de conformidad que permite que los dominadores sean obedecidos, pues los dominados están constituidos de tal forma que consideran que para ellos hay otros rasgos del mundo más importantes que su actual subordinación y la posibilidad de un régimen alternativo. Entre dichos rasgos podemos men-

cionar la realización del trabajo (sin tener en cuenta la explotación), el ocio, el consumo, la familia, el sexo y el deporte. Todos ellos son aspectos centrales de la actividad humana, y la adaptación es probablemente la forma más habitual de conformidad entre los dominados. Puede considerarse como causa de la adaptación una determinada distribución social del conocimiento y la ignorancia. Los rasgos opresivos y explotadores del presente se mantienen en la sombra, mientras que toda la luz se proyecta sobre las oportunidades. La visibilidad de este juego de luces y sombras, sin embargo, depende de la presencia de afirmaciones y sanciones adecuadas.

La adaptación incluye también la posibilidad de una oposición adaptada. Puede haber ciertos aspectos del régimen existente que la gente esté dispuesta a acoger con oposición y desobediencia, pero no a combatir de una forma sistemática en la medida en que sus demandas importantes se encuentren satisfechas. Esta oposición adaptada va desde el sindicalismo de empresa masculino de la clase obrera hasta la reivindicación étnica sin conciencia de clase y el feminismo «apolítico».

El sentido de la *inevitabilidad* se refiere, por supuesto, a la obediencia por ignorancia de cualquier tipo de alternativa. Sería un error pensar que se trata de un fenómeno puramente premoderno de fatalismo. Es más bien un elemento constitutivo de la marginación política de amplios sectores de la población en las sociedades capitalistas avanzadas contemporáneas. Los Estados Unidos, en particular, han producido un grado extraordinariamente alto de marginación, hasta el punto de que sólo la mitad de la población vota en las elecciones presidenciales, y mucha menos lo hace en otras elecciones. La marginación política conlleva un alejamiento del sistema político, que no es considerado susceptible de cambio sin que por ello se le concedan atributos de bondad o justicia. La marginación va a menudo acompañada de una visión cínicamente crítica de los dominadores.

Cuando se obedece a los dominadores porque se considera que dominan en favor de los dominados, y porque se considera que esta situación es buena, entonces puede hablarse de una obediencia basada en un *sentido de la representación*. Puede objetarse que resulta engañoso llamar a esto un efecto de la dominación ideológica, y que estoy permitiendo que se deslice en mi análisis la noción de «falsa conciencia» anteriormente descartada. Pero, en mi opinión, este sentido de la representación es claramente un efecto de una dominación ideológica, en la medida en que la «representatividad» de los domi-

nadores es puesta en tela de juicio por otras ideologías. La afirmación de un criterio de representatividad entre otros es en sí mismo un tipo de dominación, aunque esto no implica que los criterios rivales sean necesariamente más «verdaderos» en algún sentido. Además, aun en el caso de que el principio de representación no sea cuestionado, podemos apreciar una disyunción entre los representantes y los representados a través de un simple análisis de cómo afecta realmente la política de los dominadores a las posiciones de los dominados. Este análisis, como he mostrado en *¿Cómo domina la clase dominante?*, no obliga a recurrir de tapadillo a nociones normativas como la de «interés objetivo». La representatividad de los dominadores puede basarse en una sensación de semejanza o *pertenencia* por la que dominadores y dominados son vistos como pertenecientes a un mismo universo, defínase éste como se defina. Pero puede basarse también en lo contrario, si los dominadores son vistos como poseedores de unas cualidades de comprensión extraordinarias y como verdaderos defensores de las necesidades de los dominados. Se trata entonces de una representación *carismática* que puede ser asumida por cualquiera, desde «el hombre con una misión que cumplir» hasta la relumbrante personalidad televisiva.

La *deferencia* es también un efecto de enunciaciones de lo que es bueno acerca de los dominadores. Estos son concebidos como una casta aparte, poseedora de cualidades superiores que son cualificaciones necesarias para dominar y que sólo los dominadores poseen. Se considera normalmente que estas cualidades derivan de la descendencia y la educación. La deferencia tiene además un claro tinte precapitalista. Probablemente sea más fuerte en Gran Bretaña que en cualquier otro país capitalista avanzado, con la posible excepción de Japón. Frecuentemente es sustentada por redes de personalismo y clientelismo en las que el servilismo se intercambia por favores insignificantes.

Es un error habitual suponer que la fuerza puede dominar por sí sola, cuando la verdad es que *nunca* puede hacerlo. Esto es así porque, en contra de lo que dicen las mitologías religiosas, sólo se puede dominar a los vivos. Incluso cuando la desobediencia conduce a una muerte cierta, siempre se puede elegir entre la resistencia y la muerte, por un lado, y la obediencia y la vida, por otro. El *miedo* es el efecto de una dominación ideológica que provoca la aceptación de la segunda solución. No es mi intención predicar una moral heroica, sino simplemente profundizar nuestro conocimiento de la historia de la

dominación, la obediencia y la resistencia. El hecho es que en ciertas situaciones muchos hombres y mujeres han elegido la muerte en lugar de la vida y la obediencia. De ahí que sea importante hacer hincapié en que la fuerza y la violencia sólo funcionan como una forma de dominación a través del mecanismo ideológico del miedo. Lo contrario, sin embargo, no es cierto: el miedo no sólo funciona cuando se ve apoyado por la fuerza y la violencia; el ejemplo más claro de ello es el miedo religioso al castigo sobrenatural.

La muerte no es la única sanción con que se castiga la desobediencia. Existe también el miedo a ser excomulgado o a perder el trabajo. Existe el miedo a las represalias (locales o extranjeras) de la derecha, y a un ejercicio despiadado del poder por parte de la izquierda. El miedo significa que, *en una situación normal,* más allá de las fronteras de la obediencia no hay más que la nada, la inexistencia del caos, la oscuridad, el sufrimiento y la muerte. El miedo desempeña un papel importante en el mantenimiento del dominio democrático-burgués.

La *resignación,* al igual que el miedo, deriva de consideraciones sobre lo que es posible en una situación determinada. Pero mientras que la obediencia a consecuencia del miedo está supeditada a la constelación de fuerzas reinante y es totalmente compatible con el mantenimiento de una creencia en la posibilidad de una alternativa mejor para el futuro, la resignación tiene connotaciones más profundas. Connota una visión pesimista más arraigada de las posibilidades de cambio. En este contexto, el término se utiliza para designar una forma de obediencia que deriva de las concepciones de la imposibilidad práctica de una alternativa mejor, más que de la fuerza represiva de los poderes existentes. Esta resignación puede provenir de la recepción y aceptación de afirmaciones tales como que todo poder, incluido el alternativo, corrompe; que las fuerzas que están a favor del cambio son demasiado escasas, se encuentran divididas y son incompetentes y poco fiables; que una sociedad alternativa sería incapaz de mantenerse democrática, económica o militarmente. La mayoría de los muchos ex socialistas y ex comunistas son un ejemplo del funcionamiento de la resignación.

La dicotomía del modelo de fuerza-y-consentimiento es absolutamente inadecuada para el análisis y la comprensión de la dominación. No nos dice nada acerca de los diferentes tipos de conformidad y obediencia no coercitivas. Pasa por alto la necesaria mediación ideológica de la «fuerza» o las sanciones, y no ve que el consentimiento

está gobernado en gran parte por la constelación de fuerzas de una determinada situación [1]. En la citada dicotomía parece estar implícita la idea totalmente equivocada de que la dominación es asegurada tanto por la ideología (consenso, «falsa conciencia» incluida) como por la no ideología.

La problemática weberiana de la legitimidad sólo se refiere a las interpelaciones de lo que es bueno o correcto, interpelaciones que, como ya hemos demostrado, no son sino un tipo más de interpelación ideológica. De los tres tipos de legitimación analizados por Weber, su forma «tradicional» de dominación legítima se corresponde aproximadamente con el concepto antes mencionado de deferencia. (La «dominación carismática» es un caso especial del funcionamiento del sentido de la representación.) El especial énfasis de Weber en la dominación «legal-racional» proviene de su preocupación característica por la forma en que se organiza la dominación, más que por la forma en que se asegura. Se refiere a las normas de obediencia de la «plantilla» de un determinado régimen, en este caso la «burocracia», que obedece las órdenes dadas en la debida forma legal por las autoridades oportunas. Los marxistas llamarían a lo que Weber tenía en mente Estado burgués: un Estado basado en el principio del gobierno representativo establecido por las revoluciones burguesas. El sentido de la representación subyace, pues, a la forma legal-racional de dominación legítima de Weber. Incluso puede decirse que Weber se ha impuesto la restricción más bien arbitraria de no tratar las formas ilegítimas de dominación.

Nuestro esquema de la dominación ideológica puede verse también como una especificación del concepto gramsciano de hegemonía, que en la propia obra de Gramsci tiende a quedar restringido a la dicotomía de fuerza-y-consentimiento. Cualquier hegemonía existente comprendería, pues, en diversas combinaciones, el sentido de la representación, la adaptación, la deferencia y la resignación. Una estrategia para conseguir la hegemonía conllevaría primordialmente la vinculación de la clase revolucionaria interpelada a la organización estratégica a través de un sentido de la representación. Pero considerando a las clases subalternas, esto supondría una especie de deferencia hacia la clase revolucionaria central, una adaptación a las clases aliadas y, quizá, la resignada renuncia a otras soluciones posibles. En la medida en que la estrategia se proponga neutralizar a sectores

[1] Poulantzas desarrolló un argumento similar en su último libro.

de la clase dominante sin el uso de la fuerza o el miedo, se concentrará en la producción de resignación (por lo que a la posibilidad práctica de mantener el orden vigente respecta) y de un sentido de la inevitabilidad, al tiempo que mantendrá la posibilidad de la adaptación.

La tipología propuesta revela claramente las limitaciones de la preocupación actual por el hecho de que la población de los países capitalistas avanzados tenga un sentido cada vez menor de su representación. Contrariamente a los temores de los «neoconservadores» de la Trilateral y de los periódicos norteamericanos de derechas, y contrariamente también a las esperanzas de diversos radicales, esta tendencia no implica necesariamente un debilitamiento de los regímenes existentes. Podría ser más o menos compensada, e incluso superada hasta el punto de reforzar a estos regímenes mediante otros mecanismos de sometimiento cada vez más importantes, como la adaptación, el miedo y la resignación.

II. Legitimidad, consenso y conciencia de clase: arcaísmos y problemas de la teoría política

Durante mucho tiempo la teoría política ha venido tratando el papel de la ideología en el mantenimiento y el cambio del poder político en función de tres categorías principales: la legitimidad, el consenso y la conciencia de clase revolucionaria, junto con las cuestiones e intereses afines. (A lo largo de este ensayo he mantenido una distancia crítica respecto a esa variante de la teoría política que es prácticamente sinónima de la historia de las ideas.)

La legitimidad se refiere a una cualidad del gobierno, se base éste o no en los criterios vigentes del «derecho a gobernar». Un gobierno *tiene o no* legitimidad; *es o no es* legítimo. El consenso o consentimiento se refiere, por el contrario, a la «sociedad civil», y, dentro de este contexto, a sus relaciones con el gobierno. La sociedad civil da o no su consentimiento a un determinado régimen. Según las concepciones liberales y democráticas del gobierno, la legitimidad deriva de un consenso social y se fundamenta en él. Por el contrario, la problemática de la conciencia de clase se centra en la división de clases, y no en la unidad consensual de la sociedad, y su principal preocupación es el cambio político. La conciencia de clase revolucio-

naria de la clase o clases dominadas es considerada un requisito previo esencial, aunque no necesariamente suficiente, de todo cambio político fundamental.

Estas nociones han constituido los ejes de voluminosos estudios sobre las bases, los problemas y las crisis de la legitimidad[2]; del contenido y el alcance del consenso[3]; y de las condiciones previas y la existencia o no de una conciencia de clase revolucionaria[4]. No ahondaré en los méritos o errores específicos de ninguna contribución individual, aunque habría que señalar que dentro de estas problemáticas se han realizado algunas críticas y comentarios. Mi interés radica más bien en los conjuntos de supuestos y cuestiones que sirven de base a estos enfoques, y en las problemáticas de la reflexión y la investigación guiadas por las nociones de legitimidad, consenso y conciencia de clase. Basándome en las secciones precedentes de este ensayo y en conexión con estas tres problemáticas, centraré mi argumentación en tres puntos. En primer lugar, dichos enfoques son sustancialmente defectuosos como aproximaciones a un análisis empírico, y sus cuestiones acerca del poder y la ideología deben ser radicalmente reformuladas. En segundo lugar, la razón de su inadecuación analítica estriba en que arrancan de una filosofía normativa procedente de la revolución burguesa. En tercer lugar, todos ellos remiten, sin embargo, aunque de forma oblicua, a problemas importantes que podrán ser abordados de forma fructífera una vez que integremos las tres nociones en una problemática distinta a la de la filosofía de la revolución burguesa.

---

[2] R. Ebbinghausen, comp., *Bürgerlicher Staat und politische Legitimation*, Francfort, 1976; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort, 1973 [*Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975]; N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwled, 1969; J. O'Connor, *The fiscal crisis of the State*, Nueva York, 1973 [*La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Península, 1981]; C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalischen Staates*, Francfort, 1973; A. Wolfe, *The limits of legitimacy*, Nueva York, 1977 [*Los límites de la legitimidad*, Madrid, Siglo XXI, 1980].

[3] P. Bachrach y V. Baratz, *Power and poverty*, Nueva York, 1970; R. Dahl, *Pluralist democracy in the United States*, Chicago, 1967; M. Mann, «The social cohesion of liberal democracy», *American Sociological Review*, vol. XXXV, 1970; *Pouvoirs*, n.º 5, 1973.

[4] M. Bulmer, comp., *Working-class images of society*, Londres, 1975; K. Kumar, «Can workers be revolutionary?», en *European Journal of Political Research*, vol. 6, n.º 4, 1978; M. Mann, *Consciousness and action among the Western working class*, Londres, 1973; A. Wolpe, «Some problems concerning revolutionary consciousness», *Socialist Register 1970*.

Hay al menos cuatro características comunes a las problemáticas de la legitimidad, el consenso y la conciencia de clase que reducen drásticamente su utilidad como ejes de un análisis empírico y guías de una práctica política consciente.

1. Todas ellas tienen una concepción subjetivista de la historia, según la cual los procesos políticos son decididos por sujetos unitarios conscientes, gobiernos legítimos o ilegítimos, pueblos que consienten o disienten, clases conscientemente revolucionarias o clases inconscientes. No dejan espacio alguno para constricciones y fisuras descentradas, contradicciones y refuerzos, como los que se inscriben en la estructura y el proceso políticos y económicos. Tampoco tienen en cuenta las complejidades de la heterogeneidad y la compartimentación sociales; ni los procesos de consecuencias involuntarias y temporalidades diversas, frecuentemente inadvertidas[5]; ni tampoco la constante formación y re-formación de identidades subjetivas.

2. Todas ellas son idealistas, en el sentido de que consideran la legitimidad, el consenso y la conciencia de clase como configuraciones ideológicas separadas y separables de las matrices materiales de prácticas, formas organizativas y relaciones de fuerza.

3. Todas ellas parten básicamente del supuesto de una motivación racionalista, simplista, de los seres humanos. Se supone que los miembros de una sociedad se relacionan de una manera consciente, homogénea (al menos entre subgrupos amplios) y coherente con un determinado régimen. *O bien* un régimen tiene legitimidad, o bien no la tiene; la gente obedece *o bien* por consentimiento normativo, *o bien* por coacción física; *o bien* la clase o clases dominadas poseen una concepción del cambio revolucionario, *o bien* aceptan el *status quo* o se contentan con reformas parciales; la gente actúa *o bien* sobre la base de un conocimiento verdadero, *o bien* sobre la de unas ideas falsas. De esta forma, no se presta una atención sistemática a la interdependencia de la fuerza y el consentimiento, a la existencia e interrelación de diferentes tipos de conocimiento, a la amplia gama de preocupaciones y deseos humanos contrapuestos, o a la posibilidad de una motivación discontinua, coyuntural.

---

[5] Una teoría subjetivista de la historia no tiene por qué negar la importancia de las consecuencias involuntarias. Esta posibilidad excepcional queda ampliamente demostrada en Jean-Paul Sartre, *Critique of dialectical reason*, Londres, 1976 [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1968].

4. Normalmente conciben la ideología —en su relación con la legitimidad, el consenso y la conciencia de clase— como una posesión o una no posesión. Este enfoque supone una cosificación de las ideologías y un desprecio sistemático de la forma en que éstas funcionan, con sus constantes y recíprocas comunicaciones, competencias, choques, influencias, hundimientos y silenciamientos. De esta forma es como son recibidas, interpretadas, aceptadas, rechazadas, mantenidas o transformadas consciente e inconscientemente por los individuos, los grupos y las clases.

Las problemáticas de la legitimidad y el consumo, además, operan con una visión reduccionista de la ideología y de la dinámica ideológica, pues se centran exclusivamente en las ideologías normativas de lo que es bueno o malo. La problemática de la conciencia de clase, por el contrario, es más compleja, aunque en una perspectiva revolucionaria el proceso ideológico queda normalmente subsumido bajo su dimensión cognitiva: conocimiento verdadero frente a conocimiento falso. (Hay que señalar que todas estas críticas también se aplican a los usos subjetivistas e idealistas del concepto gramsciano de hegemonía, utilizado actualmente en el análisis de las organizaciones de poder y en la elaboración de estrategias para la transformación social.)

La argumentación contra este tipo de análisis ya ha sido apuntada en las secciones precedentes; a continuación será analizada con más detalle. Sin embargo, caso de que mis objeciones sean correctas, cabe preguntarse por qué estas conceptualizaciones figuran de una forma tan destacada como desastrosa en la teoría política contemporánea. La explicación reviste tres aspectos. Los autores que trabajan en las tres problemáticas mencionadas han caído en la trampa de analizar la política contemporánea con la ayuda de nociones que proceden de otra época y de otro universo teórico. Esta trampa no se reproduce simplemente porque las tradiciones alternativas al análisis empírico tengan todavía un efecto persistente, sino también porque las nociones criticadas remiten a importantes problemas para los que no se ha dispuesto de una teoría más adecuada. La contribución de Althusser sentó las bases de una teoría de este tipo. Comprende una concepción de la historia como un proceso dialéctico sin centro y sin sujeto, así como una teoría materialista de la ideología desprovista de escombros utilitaristas; incorpora, además, una serie de intuiciones pro-

cedentes del psicoanálisis y de las teorías del discurso y la comunicación, y se está desarrollando ahora a lo largo de varias líneas de investigación.

La falta de rigor analítico en las problemáticas de la legitimidad, el consenso y la conciencia de clase deriva del hecho de que no se desarrollaron en ningún momento como herramientas del análisis empírico. Todas hunden sus raíces en los problemas *normativos* de la revolución burguesa; todos pertenecen al mundo de la filosofía política normativa. Estas problemáticas se originaron en la época clásica de las luchas de la burguesía revolucionaria contra la legitimidad dinástica y en favor de la legitimidad popular-consensual. La problemática según la cual la conciencia de clase es concebida como la portadora de un nuevo orden social y como una de las claves del cambio social también se originó en esta época, y más particularmente en la filosofía de la historia de Hegel. Así, en el historicismo de izquierdas de Lukács y Mannheim la noción hegeliana de los sucesivos *Volksgeister* que portan el Espíritu del Mundo fue reemplazada por una concepción en la que las conciencias de las diversas clases portan las formas históricas del orden social.

Las tres problemáticas en cuestión formaban parte bien de una filosofía de la historia manifiestamente especulativa (las transmutaciones de Hegel, por ejemplo), bien de una filosofía política normativa centrada en cuál *debería* ser el fundamento del poder político («el poder debería ser legítimo»; «debería basarse en el consentimiento»; «el cambio político debería basarse en la conciencia de clase revolucionaria»; «la historia debería ser realizada por un sujeto unitario, autoconsciente»). No se desarrollaron a partir de la investigación de cómo se las arreglan realmente los regímenes políticos para mantenerse en el poder, o de cómo se produce realmente el cambio sociopolítico. No estoy diciendo que las cuestiones del deber no sean preocupaciones nobles, sino tan sólo que no contribuyen mucho a la explicación de lo que realmente sucede y de lo que es probable que suceda. También la hegemonía tiene una connotación normativa; el mismo Gramsci sugirió que el dominio de clase *debería* fundamentarse en la hegemonía y que las clases ascendentes *deberían* luchar por la hegemonía.

Hay, desde luego, otra importante filosofía política que, siguiendo la tradición de Maquiavelo, ha hecho gala de una mayor sutileza analítica. Maquiavelo no sólo inspiró a los cínicos elitistas de la derecha, sino que influyó también en la aguda mente revolucionaria

de Antonio Gramsci. Sin embargo, quizá fue importante para la extraordinaria perspicacia de Maquiavelo el hecho de que viviera antes de la era burguesa de la legitimidad popular. Sus principales obras fueron escritas con una disposición pre-burguesa, como un discurso dirigido al príncipe.

Ahora bien, si todas las nociones que acaban de ser descritas se liberaran de su trasfondo filosófico original y se insertaran en una problemática materialista y analítica de la ideología y el poder, entonces todas ellas harían referencia a tópicos válidos e importantes de la investigación y del discurso sobre la estrategia política. Debe tenerse en cuenta también que, antes de convertirse en el centro de discusiones generales y más bien vanas acerca de la base ideológica del poder político, el concepto de legitimidad fue utilizado por Weber en un sentido mucho más preciso y restrictivo. La sociología de la dominación de Weber era fundamentalmente una sociología hecha desde arriba, centrada en el modo en que se organizaba y se motivaba la dominación, no en el modo en que operaba realmente ni en los mecanismos a través de los cuales se reproducían las posiciones del dominador y del dominado [6]. Podría concluirse que Weber concebía la ideología legitimadora más como comunicada que como poseída y, sobre todo, que lo que le preocupaban eran los contextos organizativos de la legitimidad.

Desde un punto de vista no normativo, las situaciones críticas de la legitimidad no son la desconfianza, el descontento o el abandono populares. Ni siquiera la difusión de las prácticas ilegales es verdaderamente importante por sí misma. Todos los Estados de la historia han tenido sus transgresores de la ley, sus bandidos, contrabandistas, ladrones, ofensores de la moral, disidentes, evasores de impuestos y desertores; y todos los Estados han tenido que hacer frente a menudo a formas organizadas de protesta y a multitudes exaltadas.

Las características verdaderamente decisivas son las *contra-reivindicaciones organizadas de la legitimidad* y los efectos que producen sobre la lealtad y la eficacia de los aparatos de Estado cuando son puestas a prueba. Una contra-reivindicación de la legitimidad se diferencia de la disidencia, la protesta y la transgresión de la ley en que una organización no gubernamental reivindica, con el fundamento que sea, que es el legítimo gobierno o que tiene legítimo derecho a formar uno. La contra-reivindicación organizada puede ser presentada

[6] Para más datos, véase *Science, class and society*, pp. 297 ss. [pp. 297 ss.].

por secciones de los aparatos de Estado (generalmente por los militares) o por organizaciones revolucionarias ajenas al Estado. Sin embargo, puede prescindir de ellas irrumpiendo en el momento culminante de la *desorganización de la legitimidad* del régimen existente. La «desorganización de la legitimidad» es una afección de los *aparatos de dominación*, a diferencia de la tradicional «pérdida» de la legitimidad, que tiene que ver con las *ideas* de los *dominados*. Dicha desorganización se produce cuando, como ocurrió en el hundimiento de los imperios de los Romanov, los Habsburgo y los Hohenzollern, las fuerzas represivas se niegan a o se abstienen de defender el régimen frente a la creciente protesta popular.

A este respecto, la estabilidad de los regímenes políticos de los países capitalistas avanzados es bastante impresionante. Dejando a un lado el golpe de Kapp y Lüttwitz en Alemania en 1920, que sólo duró tres días, el último golpe militar en lo que hoy día son los diecisiete principales países de la OCDE tuvo lugar hace casi dos siglos: el 18 de Brumario del primer Napoleón, en 1799, o, diez años después, cuando el ejército sueco derrocó al rey (tan sólo para entregar el poder inmediatamente a una Asamblea Constituyente de los Estados). La última guerra civil a gran escala se registró en Finlandia en 1918, y la penúltima en los Estados Unidos. El fascismo llegó al poder por cauces constitucionales, como Pétain en 1940 y De Gaulle en 1958. El desmantelamiento de la democracia en Austria y Japón en la década de 1930 se llevó a cabo desde arriba por el gobierno constitucional del momento. El último cambio revolucionario de gobierno en estos países fue el hundimiento de las monarquías de los Hohenzollern y los Habsburgo a finales del otoño de 1918. Las últimas insurrecciones obreras se produjeron en Alemania en la década de 1930, o en 1934 si incluimos el último intento de los trabajadores austríacos por preservar la democracia. Desde el período del Frente Popular, los partidos comunistas de estos países siempre han reconocido en la práctica a los gobiernos burgueses electos que aceptan como legítimos los derechos básicos de oposición y organización de la clase obrera. La única excepción (contraproducente) es el KPD alemán, que en el período 1949-1953 lanzó una ofensiva general contra el régimen de Adenauer. En los últimos días de mayo de 1968, el Partido Comunista Francés y la Izquierda Socialista pidieron un nuevo gobierno, pero cuando De Gaulle dejó claro que no iba a retirarse, todas las formaciones significativas de la izquierda francesa se echaron atrás en sus pretensiones. En el reciente discurso eurocomunista,

esta legitimidad de los gobiernos democrático-burgueses electos ha sido explícitamente reconocida como un principio. Aunque puede haber una crisis en ciertas ideologías liberales del capitalismo avanzado contemporáneo, estos países no presentan desde luego síntomas de «crisis» o de «problemas» serios de legitimidad. Muchos de ellos pueden estar experimentando un descenso en el apoyo normativo y tropezando con una creciente falta de respeto. Pero este proceso parece implicar, más que una crisis de dominación, un giro desde el sentido de la representación y la deferencia hacia la adaptación y el sentido de la inevitabilidad. Otra cuestión es que estos regímenes tropiecen con una *oposición* más o menos grande, más o menos amenazadora, sobre todo en Francia e Italia.

No obstante, no quiero dar a entender que la legitimidad no sea importante. Fue decisivo para la Revolución de Octubre el hecho de que el gobierno de Kerenski no fuera considerado legítimo por la masa de soldados y ferroviarios (sector clave para el traslado de tropas en aquellos días anteriores a la motorización), y el de que la insurrección bolchevique trabajara a través del Soviet de Petrogrado, considerado entonces como un gobierno legítimo por amplias capas de la clase obrera y de los soldados. Por el contrario, el núcleo principal del servicio civil alemán consideró ilegítimo al gobierno de Kapp y Lüttwitz y el grueso del ejército sólo lo consideró potencialmente legítimo (si se mostraba capaz de resistir). Estas características deciden la suerte del golpe ante una huelga general. En Francia, el hecho de que el ejército confirmara la legitimidad de la V República decidió el resultado del Mayo del 68.

Es evidente que los países capitalistas avanzados contemporáneos no se han hecho inmunes a las crisis de legitimidad gubernamental. De hecho, es muy probable que se produzcan crisis de este tipo tras importantes avances de los comunistas y socialistas de izquierda en Francia e Italia, por mencionar sólo las probabilidades más inmediatas, y un presagio de ello fue discernible en las amenazas de los Estados Unidos y Alemania Occidental contra la participación de los comunistas en el gobierno italiano. Con todo, el descontento difuso y desorganizado, el escepticismo y el cinismo no equivalen a una «crisis de legitimidad».

Desde un punto de vista normativo, existe una clara e importante línea divisoria entre fuerza y consentimiento. Sin embargo, una y otro se encuentran interrelacionados de forma compleja en la práctica. El tipo de acción al que uno da su consentimiento siempre de-

pende de la situación, de lo que uno percibe como existente y posible; en otras palabras, de la constelación de fuerzas. Todo régimen puede producir su propio consentimiento social presentando a toda oposición radical como algo sin posibilidad alguna. Un consentimiento semejante puede que no conlleve un sentido de la representación muy extendido entre los dominados, pero no necesita basarse en un miedo masivo. Podría asentarse, en cambio, en la resignación, la deferencia y la adaptación, que en muchos o la mayoría de los países democrático-burgueses son probablemente componentes del consenso más importantes que el sentido de la representación.

Hasta el momento no hemos trazado una distinción explícita entre «consenso» y «consentimiento», pero llegados a este punto se hace necesario diferenciarlos. Decir que un régimen puede producir su propio consentimiento no es exactamente lo mismo que decir que puede producir su propio consenso. Mientras que «consentimiento» connota «acuerdo con» algo o alguien, «consenso» se refiere primordialmente a un «acuerdo entre» un grupo de personas. Los aspectos analíticos esenciales del consenso y del consentimiento no están localizados en la sociedad, entre los dominados, como diría una teoría normativa. El factor verdaderamente crítico es un *consenso básico entre los propios grupos dominantes y un consentimiento en su legitimidad por parte de los miembros del aparato de Estado,* especialmente los del aparato represivo. Las dictaduras pueden ser más o menos impopulares. Pero no caen por falta de consentimiento popular, sino por un cambio en las relaciones de fuerza en el que el descontento popular es más un intermediario que una variable causal independiente. Muchas veces las relaciones de fuerza han variado por el efecto de devastadoras guerras externas que, en diverso grado, han disgregado a las fuerzas represivas y provocado discordia entre los grupos dominantes frente a la reactivación de la protesta popular. Las relaciones de fuerza cambian también cuando los grupos dominantes pelean entre sí, lo cual es frecuente cuando muere un dictador y ciertos sectores de las fuerzas represivas niegan la legitimidad del régimen. Es normalmente en el transcurso de estos procesos de desintegración cuando las fuerzas populares irrumpen en escena y desempeñan un papel decisivo.

Si es cierto que la línea de demarcación entre fuerza y consentimiento es intrínsecamente imprecisa, se necesita entonces otra medida normativa —a menos que queramos caer en un cinismo brutal como el de Samuel Huntington, o en un anarquismo pesimista como

el que Adorno y Horkheimer expresaron en su *Dialéctica de la Ilustración* y que todavía resuena en la última obra de Foucault. En su opinión, una evaluación normativa de ese tipo debería aplicarse directamente a las instituciones de un régimen más que a la forma en que se mantienen. Es decir, debería aplicarse a los derechos y poderes que garantizan esas instituciones en la práctica a los diferentes grupos y clases de la sociedad, así como a la naturaleza y envergadura de las sanciones que imponen, sean «populares» o no. O sea, que lo que deberíamos considerar es la existencia y el grado de libertad de expresión, publicación, asociación, reunión, candidatura y voto que se da en la práctica, la manera de realizar el escrutinio de las votaciones, la accesibilidad de los medios de iniciativa, control y autogestión populares.

La tan extendida visión de la conciencia de clase revolucionaria como clave del cambio social parece ahora bastante extraña a la luz de los datos históricos. Hasta el momento, al menos, ninguna de las grandes revoluciones sociales modernas, tanto burguesas como socialistas, ha sido realizada por un sujeto unificado de clase que exigiera un orden social totalmente nuevo. Dichas revoluciones se han dado más bien en ciertas coyunturas en las que las relaciones de fuerza habían variado de tal forma que habían llegado a socavar el antiguo régimen; en otras palabras, se han dado por la aparición de contradicciones económicas, políticas e ideológicas, y de situaciones de desarrollo desigual, tanto en el interior de la sociedad como en el ámbito de sus relaciones exteriores, con la consiguiente desarticulación de la totalidad previa y su sistema de afirmaciones y sanciones. Han sido realizadas conscientemente cuando se han juntado diversas fuerzas con reivindicaciones inmediatas diferentes en relación con la coyuntura. El significado social-revolucionario de estas reivindicaciones —pan, paz, tierra, independencia, gobierno popular representativo, fin de la represión— ha surgido de una constelación de fuerzas de clase en lucha y de sus expresiones organizadas, causa de la cual han sido excluidas ciertas alternativas históricas sociales, mientras que otras han sido abiertas [7]. Es decir, que la dinámica de las revoluciones registradas hasta la fecha no ha sido la de una ideología de clase

[7] *Cf.* Theda Skocpol, *Staates and social revolutions*, Cambridge, 1979; y, en contraste, James Petras, «Socialist revolutions and their class components», *New Left Review*, n.° 111, 1978. Véase también la profunda obra de Barrington Moore, *Injustice: the social roots of obedience and revolt*, Nueva York, 1978.

revolucionaria que prevé y exige una transformación total de la sociedad existente y que la pone en práctica. Más bien el proceso se ha acelerado en una situación en la que la matriz sustentadora del régimen en cuestión se ha desmoronado como consecuencia de unas reivindicaciones específicas, limitadas y a menudo bastante «reformistas» en sí mismas, que a menudo surgen de la propia situación de crisis aguda. El carácter de la situación confirió a estas reivindicaciones unas implicaciones revolucionarias y entonces, en un proceso colectivo que incluyó las más diversas luchas y experiencias, se desarrolló y se extendió entre las masas una ideología revolucionaria. Parece que las dimensiones más importantes del cambio ideológico en este proceso son las que conciernen a lo que existe y a lo que es posible. Salen a relucir viejas formas de opresión y en seguida se observan otras nuevas, ampliándose el campo de posibilidades. Aunque la posibilidad de que se den revoluciones impulsadas por una conciencia de clase revolucionaria previa no puede ser excluida de forma categórica, parece mucho más probable que las futuras revoluciones sociales adopten formas bastante similares a las del pasado. De ahí que los intentos de descubrir y cuantificar la conciencia de clase revolucionaria en una situación concreta parezcan ser de un interés y una importancia más bien limitados. Las posibilidades de un cambio revolucionario se derivarán más de la probabilidad de una crisis económica y política, y de la existencia de alternativas materialmente organizadas, que del estado de ánimo de una clase.

A pesar de todo, no debe deducirse de esto que la conciencia de clase no sea importante. Una identidad y un objetivo de clase son esenciales para el desarrollo de las organizaciones de clase, agentes centrales del cambio social. Y, si no cambian las circunstancias, cuanto más se expanda y practique activamente entre los miembros de una clase dominada esta conciencia de clase, y cuanto más clara y avanzada sea su visión de una alternativa para el futuro, más probable será que una transformación social triunfe y prospere, *siempre y cuando* se abra verdaderamente una situación revolucionaria, o un período menos condensado de transición a una nueva sociedad. La existencia previa de una ideología revolucionaria *organizada* —es decir, de una organización de cierta envergadura con una perspectiva revolucionaria— es también, desde luego, una variable muy importante en una situación de crisis aguda. Esto se demostró *a contrario* en el fracaso de una revolución democrática como la de 1918 en

Alemania, debido a la total ausencia de *alguna* perspectiva revolucionaria en los órganos de dirección de la socialdemocracia. Por lo general, cuanto más cualificados están los dominados en el momento en que su sometimiento ya no puede sostenerse, más pueden conseguir.

6 CAMBIO SOCIAL Y PODER DE LA IDEOLOGIA

Los dos últimos capítulos hicieron hincapié en el papel desempeñado por la ideología en la organización y el mantenimiento del poder. De esta forma, apuntábamos y subrayábamos el carácter complejo, variable y conflictivo de dicho papel, muy lejos de la monotonía gris y sólida que sugiere la habitual metáfora acerca de la ideología como un «cemento» social. Frente a las concepciones idealistas y subjetivistas de las crisis y los cambios políticos, se concedió especial atención al carácter material de las ideologías y las subjetividades, así como al papel decisivo de las estructuras organizativas y los apoyos materiales. No obstante, deberíamos considerar sobre esta base algunos aspectos de la dinámica ideológica propiamente dicha y, concretamente, el funcionamiento del poder de la ideología en los procesos de cambio social.

I. PROCESOS DE MOVILIZACIÓN IDEOLÓGICA

En esta sección sólo haremos referencia al tipo de cambio social que más ha preocupado por lo general a los marxistas: los procesos concentrados de cambio que implican a masas de gente y aspiran a una transformación del régimen social y político. Las revoluciones burguesas y socialistas clásicas son ejemplos de este tipo, pero también lo son las recientes revoluciones de Irán y Nicaragua, algunas revueltas que no llegaron a convertirse en revoluciones, como el Mayo francés, y, por otro lado, las conquistas del poder y las movilizaciones contrarrevolucionarias fascistas.

La historia normalmente nos presenta una imagen mucho más compleja que la simple contraposición teórica, según la cual un régimen cae cuando el sentido de su ilegitimidad se ha extendido sufi-

cientemente entre la población dominada, o cuando la disidencia o la conciencia de clase revolucionaria ha crecido demasiado. Una situación de crisis aguda aparece cuando, por la razón que sea, se rompe la matriz de afirmaciones y sanciones que apuntala al régimen y a la ideología dominante. Y si el régimen se enfrenta a contra-reivindicaciones organizadas de legitimidad, o a una profunda desorganización de su legitimidad a los ojos de sectores importantes del aparato de Estado, o a una disidencia interna, o a cualquier combinación de estas situaciones, entonces el régimen se enfrenta a una situación revolucionaria. Todo esto se ha dicho anteriormente. Ahora debemos examinar el papel y el funcionamiento de la ideología en la atracción de las masas a esas situaciones de crisis, a la revolución y a la contrarrevolución. En vez de buscar al Sujeto de la conciencia de clase revolucionaria (o contrarrevolucionaria), intentaremos entender los procesos reales de movilización ideológica.

Puede decirse que la movilización ideológica comprende el establecimiento de un orden del día común para una masa de gente, es decir, la evaluación del aspecto o aspectos dominantes de la crisis, la identificación del objetivo decisivo —la esencia del mal—, y la definición de lo que es posible y de cómo debería lograrse. Dicha movilización se desarrolla como consecuencia de una brecha abierta en la matriz de afirmaciones y sanciones del régimen, que en momentos de normalidad asegura el compromiso o la conformidad y el sancionamiento adecuado de las fuerzas de oposición. Esta brecha se amplía en la medida en que logra afirmarse en la práctica de manifestaciones, actos de insubordinación y revuelta, etcétera. Una movilización ideológica lograda siempre se traduce o se manifiesta en prácticas de movilización política.

Las movilizaciones ideológicas, incluso las de carácter de clase explícito, tienen siempre un fuerte componente existencial y nunca son reducibles a una conciencia de clase revolucionaria. Un compromiso ideológico intenso conlleva una transformación y una movilización de la subjetividad individual de los comprometidos, una subordinación de su sufrimiento y de su posible muerte a un significado de la vida definido por la ideología. En efecto, en una movilización revolucionaria el significado de la vida queda establecido por el orden del día revolucionario. Las movilizaciones político-ideológicas no sólo están fijadas en interpelaciones de clase y «democrático-populares». Su éxito depende en gran medida de su capacidad para explotar y aprovechar las dimensiones existenciales de la subjetividad humana.

En el período clásico del movimiento obrero esto se realizaba a menudo mediante la incorporación del favor y del puritanismo transmutados de la religión judeocristiana. En la actualidad, sin embargo, el problema debe relacionarse con la época secularizada, postpuritana, de la «autovalorización» (como se la denomina en la extrema izquierda italiana) de los países capitalistas avanzados.

La movilización ideológica implica la fusión y condensación de varios discursos ideológicos en una sola amenaza, expresada normalmente en una única consigna. Así, en todas las revoluciones que han cambiado el carácter de clase del Estado se han fundido elementos de las ideologías de clase con otros tipos de movilización ideológica, religiosa o nacional, por ejemplo, y además la movilización revolucionaria siempre ha adoptado una forma ideológica coyuntural («¡Paz!», «¡Abajo Batista!» o el Shah o Somoza). El carácter de clase de las revoluciones no se expresa necesariamente en las principales consignas de la movilización ideológica. De hecho, en las revoluciones triunfantes del pasado, estas consignas *no* fueron normalmente interpelaciones de clase, sino que estuvieron determinadas por la constelación de fuerzas de clase realmente movilizadas.

En la movilización ideológica que condujo a la Revolución rusa de Octubre, las interpelaciones directas de clase fueron ciertamente muy importantes. Los bolcheviques llevaron a cabo la movilización con un éxito enorme, utilizando consignas como «todo el poder para los soviets» y «tierra para los campesinos». Pero hay que tener en cuenta que en la víspera de la insurrección la movilización adoptó formas mucho más específicas que las de «clase contra clase» [1]. Contrariamente a lo que una concepción simplista nos haría esperar, la polarización revolucionaria en las revoluciones francesa y rusa —por tomar los paradigmas más habituales— no enfrentó directamente a las ideologías de las dos clases principales como ideologías posicionales en un solo campo de batalla. Más bien, las ideologías de clase se enfrentaron entre sí como ideologías de tipo inclusivo/exclusivo. Cada clase tendía a constituir un universo históricamente inclusivo que abarcaba diversas clases y estratos, así como subjetividades no clasistas, todos ellos opuestos a unas fuerzas extrañas, excluidas de dicho universo multiclasista/no clasista como «usurpadoras», «agentes ex-

---

[1] Véase el detallado estudio de Alexander Rabinowitch, *The bolsheviks come to power*, Londres, NLB, 1979.

tranjeros» o contrarrevolucionarias (esto es, contrarias a las revoluciones previas, más amplias, de 1789 y febrero de 1917).

Paradójicamente, ha sido esta definición no clasista de la contradicción principal la que ha preparado el camino de la destrucción física y/o social de la clase o fracción de clase derrotada por una vigorosa revolución desde abajo; mientras que una definición posicional de clase se ha vinculado normalmente con las revoluciones administradas desde arriba o con un programa reformista. Esta paradoja se hace comprensible si recordamos que la clase es una posición dentro de un mundo más amplio al que también pertenece la clase contraria. Sin embargo, lo contrario no es cierto: las definiciones no clasistas de la contradicción principal normalmente no son revolucionarias. Son más a menudo parte de ideologías y posturas colaboracionistas que señalan como principal enemigo a las maquinaciones extranjeras o a los grupos especialmente «egoístas» o «parasitarios».

Las movilizaciones ideológicas importantes, por supuesto, no brotan de las ruinas de la matriz material de una ideología previamente dominante. Tampoco parecen deber mucho a la pertinencia o adecuación coyuntural de unos programas complejos o de grandes teorías. Las figuras clave de los procesos de movilización ideológica no son los teóricos y los escritores, sino los oradores, los predicadores, los periodistas, los panfletistas, los políticos y los iniciadores de acciones prácticas audaces. No obstante, llegados a este punto, debemos hacer una distinción entre la movilización ideológica de masas con vistas al cambio político, por un lado, y los problemas que conlleva la defensa y consolidación de una revolución victoriosa, por otro. En el proceso de resquebrajamiento de un régimen en crisis, el peso de la acción inmediata y la firme devoción es de la mayor importancia. Pero tras una revolución, el grado de articulación, autonomía y fuerza de la ideología de clase, de la organización y de las teorías y los programas determina decisivamente el destino de las clases explotadas que han sido movilizadas, pues se trata de los únicos bienes que poseen ante el nuevo Estado durante la construcción de una nueva sociedad.

A pesar de la enorme variedad de formas históricas concretas que puede adoptar la movilización ideológica, es posible identificar algunas de sus principales fuerzas motrices. Pero antes debemos dejar bien claro que el único tipo de movilización que nos preocupa de un modo directo es la movilización ideológica rápida, a gran escala, que llega a amenazar o a reorientar a un régimen. Aquí nos centramos,

además, en las movilizaciones que tienen lugar en situaciones en las que la matriz material de la ideología previamente dominante se derrumba, y no, por ejemplo, en situaciones en las que aparecen nuevos modos de producción y se forman nuevas clases y nuevas matrices básicas. (Este último caso ya lo hemos tratado anteriormente.) ¿Cuál es, pues, la base para un nuevo y masivo proceso ideológico de sometimiento-cualificación contra el sistema ideológico vigente? Una nueva movilización ideológica implica dos procesos: la descomposición de un viejo sistema de sometimiento-cualificación y la recomposición de uno nuevo. Ya nos hemos ocupado del primer aspecto al referirnos a la aparición de una contradicción entre cualificación y sometimiento y a los procesos de desarrollo desigual que desarticulan a la ideología dominante de la totalidad de afirmaciones y sanciones que la sustenta.

Los procesos mediante los cuales se rompe la matriz de afirmaciones-sanciones y surge una crisis sociopolítica de importancia han sido, por lo general, de dos tipos. Uno ha consistido en la derrota, o el peligro inminente de derrota, en una guerra exterior, decisiva tanto en el caso de la Revolución rusa (1905 y 1917) como en el de la china. Pues en el transcurso de la guerra la población ya está movilizada por el régimen que está en el poder y la derrota es posiblemente la invalidación más espectacular y dolorosa de un sistema de dominación, invalidación que debilita considerablemente sus poderes de sancionamiento interno y su aparato represivo. El segundo tipo de ruptura sustancial se produce cuando un régimen se queda aislado de algunos sectores de su propia base de clase, como le ocurrió a Batista a finales de la década de 1950, al Shah con el Bazar de Teherán, al clan Somoza con la nueva burguesía que surgió del *boom* de las décadas de 1960 y 1970, y a los regímenes burgueses prefascistas de Italia y Alemania. Las guerras de independencia victoriosas parecen haber encontrado siempre un gran elemento de apoyo o neutralidad más o menos benevolente en unas clases no explotadas en sentido marxista, aun cuando los movimientos hayan estado dirigidos por marxistas y comunistas. Esto ocurrió en Vietnam, donde el Viet Minh y el FLN contaron con una amplia base social. El Pathet Lao estuvo dirigido por un miembro de la familia real, y el Jemer Rojo se convirtió en una fuerza importante después de que los americanos y la extrema derecha depusieran a Sihanuk. El FLN argelino tenía una dirección no comunista y un fuerte apoyo de sectores de la burguesía y de importantes capitalistas. En las movilizaciones contrarre-

volucionarias intervienen, por supuesto, los principales sectores de la anterior clase dominante, pero sólo llegan a ser peligrosas para la revolución que controla el aparato de Estado (siempre que no haya una intervención extranjera) si logra mover a amplios sectores de las clases populares por o para las que se ha realizado la revolución. Como prueban todos estos casos, un sistema de poder y explotación establecido tiene tal fuerza que sólo muy excepcionalmente puede ser desafiado por las clases explotadas o dominadas por su cuenta.

Debemos preguntarnos ahora qué es lo que gobierna la recomposición de un nuevo sistema ideológico. Un modo de estructurar una respuesta a esta cuestión es partir de las bases sobre las cuales puede tener lugar una movilización ideológica contra el presente. Hay tres posibilidades lógicas que en la historia conocida parecen haber proporcionado las tres fuentes principales, aunque en la práctica, en su proceso total de movilización, dichas fuentes no se excluyen mutuamente.

En primer lugar, es posible llevar a cabo una movilización sobre la base del *pasado,* de lo que ha existido, de experiencias, valores y símbolos pasados. Esto es lo que hacen los reaccionarios y los contrarrevolucionarios, pero a menudo es también un componente importante de la movilización nacionalista. Los revolucionarios pueden igualmente revivir experiencias pasadas de organización, lucha y formación ideológica que han permanecido latentes u olvidadas a causa de las derrotas y la represión, o de las victorias y períodos de esplendor disfrutados por el enemigo. De esta forma la Revolución de Octubre se nutrió de las experiencias de 1905, después de que la euforia patriótica hubiera sido disipada por las matanzas en el frente y por la escasez de alimentos en la retaguardia; y, de forma similar, los radicales de finales de la década de 1960 quisieron resucitar las tradiciones revolucionarias del movimiento obrero. A veces, como en Irán, la base de la movilización tiene un carácter fundamentalmente ambiguo que comprende tanto elementos reaccionarios como revolucionarios. Ahora bien, para que esa *movilización por reactivación* llegue a triunfar, debe ser posible que las experiencias y valores del pasado se introduzcan en el orden del día. Así, cuando se abrió la crisis rusa a comienzos de 1917, bajo el impacto de las desastrosas derrotas militares y del desbarajuste del transporte y el abastecimiento de alimentos, las experiencias de 1905 —momento en que el mismo régimen había sufrido el hundimiento de su autoridad con la humillación y la inmovilización de su fuerza militar en el Lejano

Oriente— cobraron nueva importancia. El fascismo brindó tanto un diagnóstico como una terapia de la crisis sociopolítica de la década de 1930 al relacionarla con las experiencias de unidad nacional, violencia, derrota final, confusión y frustración de la primera guerra mundial. En la muy distinta radicalización de finales de la década de 1960, la guerra sostenida por los Estados Unidos en Vietnam y la ola de huelgas y manifestaciones confirieron para muchos una nueva credibilidad a las concepciones marxistas clásicas del imperialismo y la lucha de clases. Y no fue casualidad que este nuevo movimiento alcanzara sus cotas más altas en Francia e Italia, donde las viejas tradiciones obreras eran más fuertes, y que donde se extinguiera más rápidamente fuera en los Estados Unidos, donde dichas tradiciones eran más débiles.

Un segundo tipo de movilización ideológica tiene lugar sobre la base de otra realidad presente. Podríamos denominarla *movilización por el ejemplo*. Las revoluciones francesas de 1789, 1830 y 1848 desencadenaron intentos similares en la mayor parte de Europa central y occidental; la Revolución de Octubre envió ondas expansivas a casi todo el planeta; y las revoluciones china y cubana inspiraron intentos de imitación en diversos países de Asia y Latinoamérica, respectivamente. Se trata de una fuente muy potente de movilización, cuya expresión más clara es, quizá, la existencia de más de ochenta partidos comunistas en todo el mundo. Todos ellos se fundaron bajo el impulso de una revolución que tuvo lugar hace más de sesenta años, y cuya potencia se deriva de un cambio en las concepciones imperantes de lo que es posible. Sin embargo, las movilizaciones por el ejemplo no han alcanzado generalmente sus objetivos inmediatos. Un ejemplo victorioso puede desacreditar a las formas rivales de oposición, pero es muy extraño que pueda repetirse: tanto porque la constelación de fuerzas no es la misma en otras sociedades como porque la revolución triunfante supone también una experiencia de aprendizaje para las clases dominantes de otros países. Este segundo tipo de movilización incluye la inspiración de contraejemplos. La fuerza de choque del fascismo, pongamos por caso, difícilmente puede entenderse sin tener en cuenta que el movimiento obrero revolucionario fue, además de su principal enemigo, su modelo de organización e inculcación ideológica.

Por último, es también posible movilizar al futuro contra el presente: por ejemplo, como meta para una sociedad justa, como garantía de una victoria final en las luchas presentes o de la salvación frente

al sufrimiento presente, o como paraíso mitológico inminente. No obstante, en las movilizaciones sociopolíticas verdaderamente dramáticas el futuro adopta predominantemente la forma de una inminente amenaza por parte de las tendencias actuales que exige una acción preventiva en el presente. Podríamos denominar a este proceso *movilización por miedo anticipado,* para distinguirlo del miedo como mecanismo de mantenimiento de la dominación. La Revolución francesa fue impulsada por este tipo de movilización: desde el Gran Miedo de los campesinos a una conspiración aristocrática en 1789 al miedo a una conspiración real con gobiernos enemigos que llevó al poder a los jacobinos. De forma similar, un aspecto decisivo del cambio de actitud de los trabajadores rusos hacia los bolcheviques en el otoño de 1917 fue el miedo a una contrarrevolución que ya había asumido una forma material en Kornilov. La insurrección bolchevique de Octubre comenzó, de hecho, como una serie de medidas que pretendían explícitamente asegurar la revolución ya existente frente a una maniobra contrarrevolucionaria por parte de Kerensky, hecho que fue muy importante para la consecución de una amplia unidad en el soviet de Petrogrado.

II. Sujetos políticos y desviación ideológica

El sistema ideológico de las sociedades con una reproducción en expansión o en declive nunca es estático, sino que cambia constantemente con las prácticas y las condiciones. De todos estos tipos de cambio ideológico, grandes y pequeños, debería mencionarse aquí uno por su especial pertinencia para el carácter de un régimen. No se trata de una movilización dramática que plantee una amenaza seria, a veces mortal, a los poderes vigentes, sino que implica más un cambio *en* el discurso dominante que un cambio *de* discurso dominante.

Este cambio ideológico se deriva de un cambio en el universo de los sujetos políticos distinto del desplazamiento de los dominadores. El caso más obvio es, desde luego, la maduración de las nuevas generaciones, que en una sociedad cambiante han sido sometidos-cualificados bajo unas condiciones distintas a las de las generaciones anteriores. Esto plantea problemas especiales a los regímenes muy condicionados por coyunturas dramáticas del pasado, tanto si son regímenes revolucionarios como contrarrevolucionarios.

Pero los nuevos sujetos políticos, que hablan por sí solos, pueden surgir también de las luchas políticas y sociales. El universo de dichos sujetos puede ampliarse mediante la extensión de sus derechos legales, como el derecho de voto, o mediante un proceso de autonomización ideológica y política. Un importante giro ideológico de este tipo tuvo lugar en la década de 1930 en Suecia, cuando el campesinado reconquistó su autonomía frente al bloque burgués y se alió, con voz propia, con la socialdemocracia. En la última década se ha producido también un significativo proceso de autonomización ideológica de las mujeres en el mundo capitalista avanzado.

No obstante, el conjunto de sujetos políticos a los que se les permite hablar o que son escuchados puede igualmente restringirse. Contrariamente a lo que afirman los ideólogos burgueses, la historia no es un proceso teleológico de ampliación progresiva de la ciudadanía. La privación de derechos sufrida por los negros del Sur tras la reconstrucción de los Estados Unidos y el confinamiento en guetos de todos los movimientos de izquierda durante la guerra fría, así como la proscripción de toda oposición en todo tipo de dictadura, son ejemplos de la frecuencia con que se da esta restricción de la «ciudadanía» política.

Ahora bien, lo que nos interesa aquí no es simplemente el hecho evidente de que el conglomerado de expresiones ideológicas cambia con las variaciones del número y el carácter de los participantes en la discusión ideológica. Es, más bien, que el discurso de los dominadores también recibe esa influencia y experimenta una desviación ideológica. La conquista del sufragio universal no desplazó a la burguesía, pero hizo que el discurso burgués cambiara al tener que adaptarse a los derechos políticos de la clase obrera. De forma similar, el realineamiento del campesinado sueco en la década de 1930 dejó intacto al capitalismo, pero hizo que el sistema ideológico dominante experimentara una permutación por la que, aunque la acumulación de capital siguió siendo un tema importante, otros componentes de la ideología burguesa, como el individualismo y los incentivos desiguales, fueran mitigados por los temas de la solidaridad colectiva y la igualdad. Por contra, la restricción de la oposición no sólo silencia a los excomulgados. Restringe también el campo ideológico de los que todavía pueden hablar. Con el tiempo, todos estos procesos pueden producir una considerable desviación ideológica en el discurso dominante e influir significativamente en las prácticas de quienes están en el poder.

El poder de la ideología no sólo opera en coyunturas de un elevado dramatismo, sino también en procesos lentos y graduales. Las ideologías no sólo consolidan los sistemas de poder; también pueden ser la causa de su hundimiento y su desviación como si se tratara de bancos de arena: todavía en pie, pero no de la misma forma ni el mismo lugar. Con todo, ambos casos entrañan complejas concatenaciones de fuerzas y voces en las que pueden distinguirse modelos y relaciones susceptibles de ser explicados materialmente. Esta es la tarea teórica y políticamente decisiva a la que el presente ensayo se proponía contribuir. El ensayo debe concluir ahora, pero la tarea no ha hecho más que comenzar.

El tratamiento que Göran Therborn hace de la cuestión de la ideología parte de un explícito distanciamiento de la dicotomía (privilegiada por los althusserianos) entre ciencia e ideología (falsa conciencia), aunque el autor reconoce que éste es uno de los sentidos que el término tiene en la obra de Marx. Pero Therborn se propone analizar la ideología como ese aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores *conscientes* en un mundo que comprenden en distinto grado.

Su planteamiento parte en primer lugar del reconocimiento del significado dialéctico de la ideología, pues ésta hace sujetos a los hombres en dos sentidos: por un lado los sujeta a un orden, por otra parte los convierte en sujetos capaces de cambiar ese orden. En segundo lugar, la ideología no es algo que se tiene, sino un proceso social que interpela, llama a los individuos, dentro de un concierto cacofónico en que las diversas ideologías compiten entre sí. En tercer lugar, Therborn se propone examinar de forma explícita la determinación material de las ideologías, contra la tendencia actual a hacer hincapié en su aspecto puramente discursivo.

Este ensayo constituye la prolongación natural de la obra anterior del autor, *¿Cómo domina la clase dominante?,* publicada por Siglo XXI al igual que su primer libro, *Ciencia, clase y sociedad.* Göran Therborn es catedrático de sociología en la Universidad de Gotemburgo (Suecia).